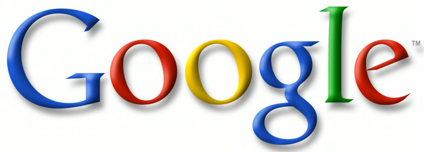
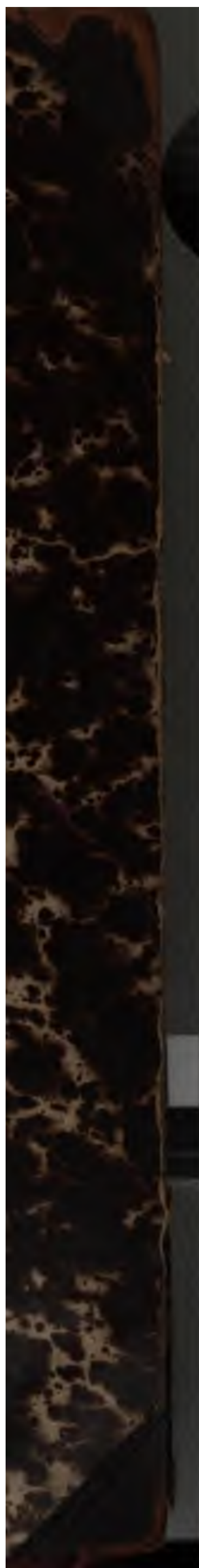
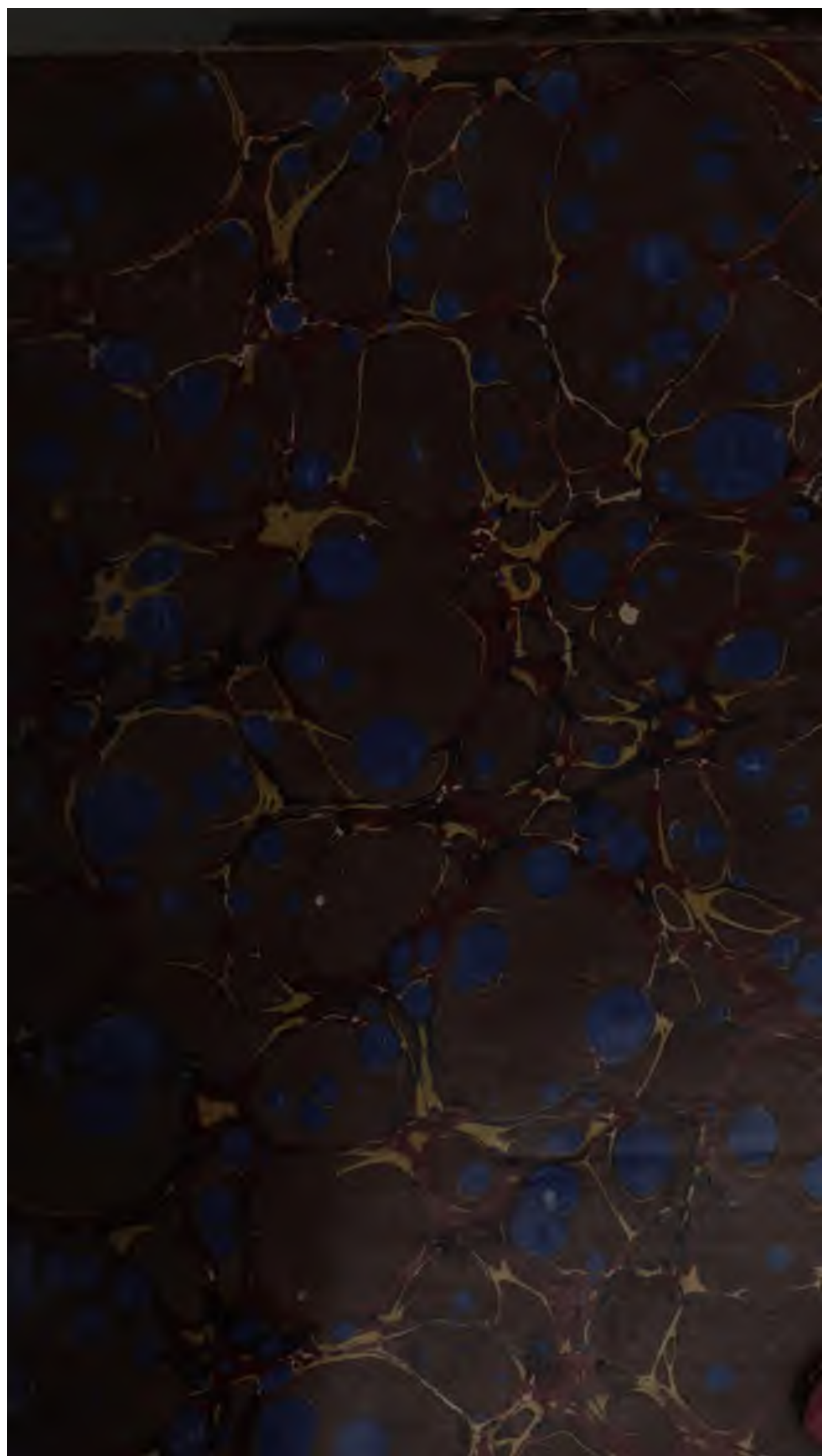
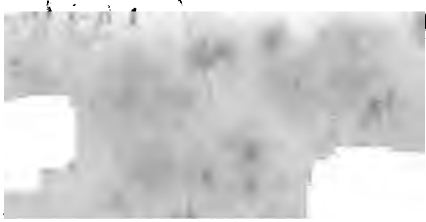








Kritische Geschichte

des

Urchristenthums,

durch

August Gfrörer,

Bibliothekar in Stuttgart.

Erster Band.

Erste Abtheilung.

Stuttgart.

E. Schweizerbart's Verlagshandlung.

1831.

Philo

und die

lexandrinische Theosophie,

oder

m Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule
auf die Lehre des neuen Testaments,

durch

August Gfrörer,
Bibliothekar in Stuttgart.

Non sibi res, sed se submittere rebus.

Erster Theil.

Stuttgart.
E. Schweizerbart's Verlagshandlung.
1831.

Herrn Dr. Baur,

ordentlichem Professor der Theologie in Tübingen,

als

Zeichen der Hochachtung gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorrede.

Der Verfasser dieser Schrift legt hier dem Publikum die Anfänge eines Werkes vor, in welchem er die Geschichte des Urchristenthums zu bearbeiten beabsichtigt. Sein Plan ist, in rein historischem Geiste, den Sachen gemäß, und urkundlich zu verfahren. Unerwiesene Muthmaßungen sollen ausgeschlossen, alle nacherfundenen Ideen, welche Aeltere und Neuere in die ächten Glaubensquellen hineingedeutet, um Zeitphilosophie und Tradition mit einander zu versöhnen, mit Strenge fern gehalten werden.

So verschieden von jeher die Meinungen über den wahren Sinn und Gehalt der Lehre waren, welche Jesus und seine Apostel gegründet, und soviel man seit achtzehn Jahrhunderten über diesen Punkt gestritten hat, so sind doch alle Partheien, welche irgend der Geschichte einiges Recht zuerkennen, darin einverstanden, daß das Christenthum eine große Erziehungsanstalt sey, deren Gegenstand die Menschen, deren Ziel ein künftiger glücklicher Zustand, den die Schrift Himmel oder Himmelreich nennt. Als äußeres Mittel, diesen Zweck zu erreichen, wird anerkannt die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi; als inneres die Bekämpfung

der gehässigen Leidenschaften, welche in unserer Brust toben, durch die Furcht vor der Hölle, durch Hoffnung auf die Seligkeit, durch Glauben und Liebe.

Unter sehr wesentlichen Modifikationen hat dieses Institut nach und nach die Herrschaft über die gebildetsten Nationen errungen.

Seine erste Gestalt so wie seine späteren Veränderungen zu schildern, ist das Geschäft der Kirchengeschichte. Man hat Letzteres auf verschiedene Weise versucht, aber meist auf äußere Dinge Bedacht genommen, während es besser gewesen wäre, den innersten Organismus in Anschlag zu bringen.

Die Erziehungsmethoden unterscheiden sich von einander hauptsächlich durch die verschiedenen Gefühle oder Triebfedern, welche in Anwendung gebracht werden, um den Menschen zu bearbeiten, und dem beabsichtigten Zwecke nahe zu bringen. Ist das Christenthum eine Erziehung im Großen, so kommt die Frage über sein ursprüngliches Wesen und seine Veränderungen auf die andere zurück: welche Triebfedern es zuerst, welche später unter geänderten Umständen für den oben bezeichneten Zweck gebraucht habe.

Der Verfasser dieser Schrift glaubt, daß es deren drei sind. Erstens, die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, auf das sogenannte Jenseits; zweitens, die Furcht vor demselben, und endlich drittens, die Kraft der Gewohnheit. Diese drei Triebfedern bezeichnen die verschiedenen Bahnen, welche der innerste Organismus der christlichen Religion seit 1800 Jahren durchlaufen hat.

Hoffnung auf das Jenseits war es, was die erste Kirche gründete, was in allen Schriften des neuen Testaments den Mittelpunkt bildet; diese Hoffnung war es, was die ältesten Christen lehrte, den Genüssen der Welt zu entsagen, was die Märtyrer bestimmte, freudig in den Tod zu gehen. Die besonnensten Dogmatiker haben anerkannt, daß der Begriff der βασιλεία θεοῦ, d. h., die Erwartung einer seligen Gesellschaftsverfassung, die in der nächsten Zukunft vom Himmel auf die Erde herniedersteigen werde, der Grundgedanke des neuen Testamentes sey. Dieser Satz ist so gewiß, daß nur Verstocktheit oder gänzlicher Mangel an historischem Sinne ihn läugnen zu können scheint. Den hartnäckigsten Zweifler müßte das 15. Capitel des ersten Briefs an die Corinther überwinden, wo Paulus deutlicher, als an andern Orten, die Gründe ausspricht, die ihn an die Lehre Jesu Christi fesselten.

Allein diese Hoffnung ist nicht der Grundstein der christlichen Kirche geblieben. Sie schlug vielmehr nach wenigen Jahrhunderten in ihr Gegentheil, in den Schrekken vor dem Jenseits um.

So auffallend diese Erscheinung ist, und sosehr sie das innerste Wesen des Christenthums betraf, so ist sie dennoch leicht zu erklären. — Welche Ansicht man von der Offenbarung des alten Testaments haben mag, so kann nicht geläugnet werden, daß die Messias-Lehre der Juden, ein Gesammtprodukt ihrer theokratischen Verfassung, und des Unglücks der Zeiten ist. Ein Volk, das den Herrn der Welt für seinen König hält, wird nie die Hoffnung auf eine schöne Zukunft aufge-

V o r r e d e.

Der Verfasser dieser Schrift legt hier dem Publikum die Anfänge eines Werkes vor, in welchem er die Geschichte des Urchristenthums zu bearbeiten beabsichtigt. Sein Plan ist, in rein historischem Geiste, den Sachen gemäß, und urkundlich zu verfahren. Unerwiesene Muthmaßungen sollen ausgeschlossen, alle nacherfundenen Ideen, welche Aeltere und Neuere in die ächten Glaubensquellen hineingedeutet, um Zeitphilosophie und Tradition mit einander zu versöhnen, mit Strenge fern gehalten werden.

So verschieden von jeher die Meinungen über den wahren Sinn und Gehalt der Lehre waren, welche Jesus und seine Apostel gegründet, und soviel man seit achtzehn Jahrhunderten über diesen Punkt gestritten hat, so sind doch alle Partheien, welche irgend der Geschichte einiges Recht zuerkennen, darin einverstanden, daß das Christenthum eine große Erziehungsanstalt sey, deren Gegenstand die Menschen, deren Ziel ein künftiger glücklicher Zustand, den die Schrift Himmel oder Himmelreich nennt. Als äußeres Mittel, diesen Zweck zu errei[illegible] [illegible]erkannt die Gnade Gottes und das [illegible] Christi; als inneres die Bekämpfung

Vorrede.

Der Verfasser dieser Schrift legt hier dem Publikum die Anfänge eines Werkes vor, in welchem er die Geschichte des Urchristenthums zu bearbeiten beabsichtigt. Sein Plan ist, in rein historischem Geiste, den Sachen gemäß, und urkundlich zu verfahren. Unerwiesene Muthmaßungen sollen ausgeschlossen, alle nacherfundenen Ideen, welche Aeltere und Neuere in die ächten Glaubensquellen hineingedeutet, um Zeitphilosophie und Tradition mit einander zu versöhnen, mit Strenge fern gehalten werden.

So verschieden von jeher die Meinungen über den wahren Sinn und Gehalt der Lehre waren, welche Jesus und seine Apostel gegründet, und soviel man seit achtzehn Jahrhunderten über diesen Punkt gestritten hat, so sind doch alle Partheien, welche irgend der Geschichte einiges Recht zuerkennen, darin einverstanden, daß das Christenthum eine große Erziehungsanstalt sey, deren Gegenstand die Menschen, deren Ziel ein künftiger glücklicher Zustand, den die Schrift Himmel oder Himmelreich nennt. Als äußeres Mittel, diesen Zweck zu erreichen, wird anerkannt die Gnade Gottes und das Verdienst Jesu Christi; als inneres die Bekämpfung

der gehässigen Leidenschaften, welche in unserer Brust toben, durch die Furcht vor der Hölle, durch Hoffnung auf die Seligkeit, durch Glauben und Liebe.

Unter sehr wesentlichen Modifikationen hat dieses Institut nach und nach die Herrschaft über die gebildetsten Nationen errungen.

Seine erste Gestalt so wie seine späteren Veränderungen zu schildern, ist das Geschäft der Kirchengeschichte. Man hat Letzteres auf verschiedene Weise versucht, aber meist auf äußere Dinge Bedacht genommen, während es besser gewesen wäre, den innersten Organismus in Anschlag zu bringen.

Die Erziehungsmethoden unterscheiden sich von einander hauptsächlich durch die verschiedenen Gefühle oder Triebfedern, welche in Anwendung gebracht werden, um den Menschen zu bearbeiten, und dem beabsichtigten Zwecke nahe zu bringen. Ist das Christenthum eine Erziehung im Großen, so kommt die Frage über sein ursprüngliches Wesen und seine Veränderungen auf die andere zurück: welche Triebfedern es zuerst, welche später unter geänderten Umständen für den oben bezeichneten Zweck gebraucht habe.

Der Verfasser dieser Schrift glaubt, daß es deren drei sind. Erstens, die Hoffnung auf das dunkle Reich der Zukunft, auf das sogenannte Jenseits; zweitens, die Furcht vor demselben, und endlich drittens, die Kraft der Gewohnheit. Diese drei Triebfedern bezeichnen die verschiedenen Bahnen, welche der innerste Organismus der christlichen Religion seit 1800 Jahren durchlaufen hat.

Hoffnung auf das Jenseits war es, was die erste Kirche gründete, was in allen Schriften des neuen Testaments den Mittelpunkt bildet; diese Hoffnung war es, was die ältesten Christen lehrte, den Genüssen der Welt zu entsagen, was die Märtyrer bestimmte, freudig in den Tod zu gehen. Die besonnensten Dogmatiker haben anerkannt, daß der Begriff der βασιλεία θεοῦ, d. h., die Erwartung einer seligen Gesellschaftsverfassung, die in der nächsten Zukunft vom Himmel auf die Erde herniedersteigen werde, der Grundgedanke des neuen Testamentes sey. Dieser Satz ist so gewiß, daß nur Verstocktheit oder gänzlicher Mangel an historischem Sinne ihn läugnen zu können scheint. Den hartnäckigsten Zweifler müßte das 15. Capitel des ersten Briefs an die Corinther überwinden, wo Paulus deutlicher, als an andern Orten, die Gründe ausspricht, die ihn an die Lehre Jesu Christi fesselten.

Allein diese Hoffnung ist nicht der Grundstein der christlichen Kirche geblieben. Sie schlug vielmehr nach wenigen Jahrhunderten in ihr Gegentheil, in den Schrekken vor dem Jenseits um.

So auffallend diese Erscheinung ist, und sosehr sie das innerste Wesen des Christenthums betraf, so ist sie dennoch leicht zu erklären. — Welche Ansicht man von der Offenbarung des alten Testaments haben mag, so kann nicht geläugnet werden, daß die Messias-Lehre der Juden, ein Gesammtprodukt ihrer theokratischen Verfassung, und des Unglücks der Zeiten ist. Ein Volk, das den Herrn der Welt für seinen König hält, wird nie die Hoffnung auf eine schöne Zukunft aufge-

ben, weil sein Beherrscher, vermöge jener Voraussetzung, zugleich die Macht besitzt, um Alles zu thun, was ihm gefällt, und den guten Willen, seinen Unterthanen zu helfen. Dieß ist die Wurzel, aus welcher die messianischen Erwartungen emporsproßten. Dieselben wurden erweislich dann zuerst angeregt, als der jüdische Staat (nach David) zu sinken begann. Sie erreichten ihre höchste Höhe, als das Elend des Volks — bei ungeschwächtem Nationalgefühle — (in dem ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung) gränzenlos geworden war. Die christliche Kirche, eine Tochter der jüdischen, hielt Jesum für den verheißenen Gesalbten des Herrn, jedoch ohne zu glauben, daß sein irdischer Wirkungskreis bereits vollendet sey. Das Beste, seine Erscheinung in der vollen Majestät königlicher Macht, erwarteten sie, gleich den Juden, von der nahen Zukunft.

Beide Parthien unterschieden sich Anfangs nur darin, daß die Christen das Hohepriesteramt des Erretters von seiner Herrschergewalt trennten, jenes in das Reich des Vergangenen, diese in die nächste Zukunft verlegend; während die Juden, der Tradition getreuer, die doppelte Thätigkeit des Ersehnten in einen unzertrennlichen Akt vereinigten, und überzeugt waren, daß der Messias zugleich König und Prophet seyn werde. Beide Partheien aber gaben von nun an, da die äußeren Umstände sich nicht änderten, die Gegenwart ganz auf; sie lebten in der Zukunft, und nährten sich von der Erwartung dessen, was da kommen sollte.

Dieser Zustand dauerte bei den Christen drei Jahrhunderte.

Mit Cäsar Constantinus trat die oben bezeichnete große Veränderung ein. Die Kirche wurde jetzt aus einer unterdrückten die herrschende, und die Christen, wenigstens der aktive Theil derselben, die Priesterschaft, machten sofort eine Erfahrung, die sie seither noch nicht gemacht, nämlich, daß man auch mit der Gegenwart zufrieden seyn könne! In ruhigem Genusse, angesehen und in steigender Macht, saßen sie auf ihren Stühlen.

Von nun an wurde die Zukunft des Herrn zwar noch immer, als nahe bevorstehend, erwartet, aber nicht mehr mit heißer Sehnsucht, sondern mit bangem Zagen. Die erste Laufbahn des Christenthums war vollendet!!

Der Hauptgrund dieser Veränderung liegt offenbar in dem Umschwunge der äußeren Verhältnisse, in dem Abstande zwischen Ehemals und Jetzt, zwischen der ecclesia oppressa und dominans; der zweite vielleicht in einem Naturgesetze, kraft dessen sich die menschliche Einbildungskraft in die Länge, lieber mit schreckhaften, als mit angenehmen Bildern beschäftigt *).

Jemehr die Kirche Einfluß auf die Weltangelegenheiten erhielt, je höher der Stuhl der Priester und ihres Oberhauptes, des römischen Bischofs, gestellt wurde, desto fühlbarer nahm jene Furcht vor dem Jenseits, durch neu ausgedachte Gebilde verstärkt, zu, und die Hoffnung ab.

Dieser Schrecken vor dem Fegfeuer und der Hölle,

*) Die Hölle Dante's ist unendlich reicher und ausgebildeter als sein Himmel.

und die damit unzertrennliche Verehrung für den sichtbaren Statthalter Gottes auf Erden, der das geheimnißvolle Reich des Kommenden verwaltete, hat dem Pabstthume den Triumph über die kaiserliche Macht verschafft, hat den Vatikan gegründet, und die Eroberer Neuspaniens vermocht, einen großen Theil des Goldes, das sie mit unmenschlicher Habgier von den unglücklichen Indiern erpreßt, freigebig nach Rom zu schicken. Das alte Kirchenlied:

Dies irae, dies illa
Solvet seclum in favilla.

spricht den Grundtext des Catholicismus aus.

Gegen diese Behauptung liegt der Einwurf nahe, daß die catholische Religion gegenüber von den übrigen Gliedern der großen christlichen Familie, eine frohe Lebensansicht, eine Pracht und Heiterkeit entfalte, welche Redner vielfach gepriesen, Dichter gefeiert haben, und welche noch in unsern Tagen Künstler und Mystiker, so Neigung zum Uebertritte in sich verspüren, nicht genug rühmen können.

Wer wollte diesem Einwurfe eine gewisse Wahrheit abstreiten? aber er widerlegt keineswegs obigen Satz. Die römische Kirche hat über den Abgrund, auf welchen sie gebaut ist, zugleich eine breite, leicht zu betretende Rettungsbrücke geschlagen; sie enthält neben dem Stachel des Todes, der die Glaubigen schreckt, einen leicht zu erkaufenden Balsam des Lebens. Derselbe Pabst, dem das Fegfeuer ungeheure Summen abwarf, besitzt in dem Verdienste der Heiligen einen Gnadenschatz, der die Schrecken der Hölle bei weitem überwiegt,

und in der That unergründlich ist. Denn warum sollte das, was kein Maaß ermißt, kein Verstand begreift, kein Sinn erfaßt, nicht unendlich seyn!

Die römische Kirche ist eine zärtliche Mutter, der Pabst ein guter Vater, er besitzt Mittel gegen alle jene Schrecken, und hilft gegen leibliches Geld und viel Gehorsam Jedem, der sich nicht gegen ihn selbst auflehnt.

Nun ist es eine alte Erfahrung, daß die Menschen nie geneigter sind, sich gehen zu lassen, nie aufgelegter zum frohen Genusse, als wenn sie sich wenige Schritte vom Abgrunde, geborgen wissen. Denn die Freude über Rettung und Sicherheit wächst in gleichem Verhältnisse mit der Größe der Gefahr, welche das Leben bedrohte.

Die Basis der katholischen Kirche ist ein mit einer festen Hülle von Blumen bedeckter Abgrund; und die theuersten und ergiebigsten Lehren des Pabstthums sind und bleiben die Dogmen von der Hölle und dem Fegfeuer, sammt den übrigen, welche diesen Lebenskeim der Priestergewalt berühren. Man hat dieß nie deutlicher gesehen, als in den Zeiten der Reformation, bei den damals zwischen der alten und neuen Kirchen angestellten Versöhnungsversuchen. Die papistischen Wortführer hätten ein Auge zugedrückt bei allen Fragen, der reinen Schule (welche die Herrschaft und das Leben nicht berühren), sie hätten in dieser Hinsicht nicht nur die Wiederherstellung des altevangelischen Dogma, sondern, wenn man es forderte, selbst die Einführung von chinesischen, persischen, selbst tibetanischen Lehren zugestanden; aber in allen den Punkten, welche die Kraft des

Ablasses, und die Macht des Nachfolgers Petri und seiner Miliz begründen, konnten und wollten sie um keinen Schritt nachgeben.

Es gibt zwar Heut zu Tage Leute, welche diese Darstellung der catholischen Kirche niedrig finden dürften; allein es ist die erste Anforderung an den Geschichtschreiber, nicht erhaben oder alltäglich, nicht witzig oder trocken, sondern vor allen Dingen wahr zu seyn; und die Thatsachen möchten wohl für obige Schilderung sprechen.

Die allzustrenge und folgerichtige Ausführung des papistischen Systems, führte im Vereine mit der freieren Entwicklung der europäischen Menschheit, im sechszehnten Jahrhunderte zur Reformation. Die Häupter und Stifter dieser großen Bewegung haben ausgesprochen, daß es ihre Absicht sey, die neue Kirche, die sie gründeten, auf die altevangelische Reinheit zurückzuführen; sie haben merken lassen, daß sie dieses Ziel errungen zu haben glaubten. Gewiß war ihr Unternehmen rein und fleckenlos, aber jenen Zweck haben sie nicht erreicht, noch konnten sie ihn erreichen. Die Hoffnung auf das sichtbare Reich Gottes, die heiße Sehnsucht nach dem jüngsten Tage mit seinem Gerichte und seinen Segnungen, wurde nicht, wie bei der alten urchristlichen Kirche, Lebensquell der neuen protestantischen. Obgleich das Fegfeuer abgeschafft war, theilten Reformirte und Lutheraner mit den Catholiken dieselbe Ansicht von dem Zorne Gottes, von seinem rächenden, die Menschen bedrohenden Arme! Die Furcht vor der Hölle und dem Teufel, war, wie in der römischen Religion,

ihre erste Triebfeder. Man darf nur die augsburgische Confession lesen, wo die Sehnsucht nach Trostgründen, **ad consolandas pavidas conscientias**, die erste Rolle spielt, um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen.

Darin unterschieden sich die beiden Parthieen am meisten, daß die Protestanten die Mittel verwarfen, welche das Pabstthum darbot, um die Schrecken des Jenseits zu überwinden (diese Mittel hatten durch ihren Mißbrauch allen Credit verloren), und daß Luther und die Reformatoren ein neues einführten. Statt der Kirche und ihrer Schätze galt nun der Glaube, statt der lebendigen Offenbarung, welche der Katholicismus zu besitzen behauptet, das *geschriebene* Wort.

Andererseits bezeichnet der Protestantismus eine außerordentliche Veränderung der christlichen Kirche. Er hat den Autoritäts-Glauben in seiner Wurzel angegriffen, aber auch zugleich — wiewohl unbewußt und wider den Willen seiner Stifter — den Begriff der Offenbarung vernichtet. Dieß gilt jedoch nicht von den Anfängen der Reformation, sondern bloß von der nothwendigen Entwicklung ihrer Grundsätze.

Der katholische Glauben ist, wenn man ihm sein erstes Axiom zugibt, das übrigens zuerst nicht Lutheraner, nicht Reformirte, selbst nicht einmal die Anhänger Socins längneten, so folgerichtig, als die Bücher Euklids.

Er behauptet, das unserer Vernunft unerforschliche Urwesen habe sich dem Menschengeschlechte auf übernatürliche Weise geoffenbaret, und einen göttlichen Staat, zum Zwecke allgemeiner Beseeligung der Gläubigen, ge-

gründet. Die Vorbereitung zu dieser Segensanstalt bildete die Kirche des alten Testamentes. Als die Zeit erfüllet war, erschien Jesus Christus, der Eingeborene Gottes, erschienen die Apostel zu himmlischer, auf Erden nie gesehener Wirksamkeit. Der Erlöser krönte sein Werk durch den Opfertod, den er für die ganze Menschheit litt, um sie vom Fluche des Teufels und des Todes zu befreien; hingehend gebot er seinen Aposteln, zu taufen, und die Kirche des neuen Testamentes zu gründen; er hinterließ ihnen zu diesem Zwecke als ewige und unvergängliche Erbschaft das Versprechen des heiligen Geistes, der die neue Gesellschaft in alle Wahrheit leiten, und sie nie verlassen werde, bis an der Welt Ende. Die Apostel besaßen diese Gabe, und theilten sie durch Händeauflegung und Weihung anderen Lehrern mit. Aber auch sie gingen, gleich dem Herrn, hinüber in eine andere Welt!

Wenn nun die Offenbarung, die doch vermöge ihres obersten Grundsatzes auf die ganze Menschheit berechnet war, sich nicht auf die erste Generation, die den Herrn und seine Gesandten ohnehin kaum annahm, beschränken, sondern fortdauern sollte, so war nothwendig, daß sie sich ein neues irdisches Gefäß ersah; denn bloß menschlicher Einsicht und menschlichen Kräften überlassen, hätte sie im nämlichen Augenblicke ihren himmlischen Charakter verlieren, und zu einer irrdischen Anstalt herabsinken müssen! — Der Plan Gottes wäre mißlungen.

Da nun mit der allmähligen Ausbreitung der Kirche diejenigen das meiste Gewicht erhielten, welche an der Spitze standen, so lag es in der Nothwendigkeit der

Dinge, daß die christliche Priesterschaft an die Stelle der unmittelbaren Diener des Herrn, der Apostel, trat. Auf sie mußten demnach alle jene Rechte und Befähigungen übergehen, welche diese besaßen. Nun kann aber die Kirche, weil die göttliche Wahrheit, aus der sie stammt, ihrer Natur nach eine einzige ist, nur einen Glauben, eine Form haben. Diese mag sich ferner durch den übereinstimmenden Willen verschiedener Vorsteher der einzelnen (obgleich bloß ein Ganzes ausmachenden) Gemeinden aussprechen (Episkopalsystem), oder mag derselbe göttliche Plan, der auch die Kirche gründete, — offenbar den Verhältnissen der Sterblichen angemessener — einen Einzigen zum besonderen Träger der Offenbarung ausersehen.

Die Geschichte sagt uns, daß Letzteres geschehen sey; die Kirche wurde bald zur Monarchie.

Jedenfalls muß dieser Eine, wenn anders die Kirche ein Werk göttlichen Einflusses bleiben soll, übermenschliche Kräfte besitzen, er muß, sammt seinen Dienern, sofern sie mit ihm übereinstimmen, unfehlbar seyn, er muß das Recht haben, das geschriebene Gesetzbuch des göttlichen Staates auszulegen, und auf die mit jedem Menschenalter, ja mit jedem Jahre wechselnden Verhältnisse der Welt anzuwenden; er muß endlich die Schlüssel zu den Pforten der Hölle und des Himmelreiches besitzen, welche ja auch die Apostel, oder wenigstens einer derselben, Petrus, in dessen Fußtapfen dieser Statthalter trat, und vermöge der Theorie treten mußte, in ihren Händen trugen.

Die ganze römische Religion ist auf den einen

Satz einer übernatürlichen, für das ganze Menschengeschlecht berechneten Offenbarung begründet, die eben, weil sie alle (die gegenwärtigen wie die künftigen) Generationen umfaßt, nie unterbrochen seyn kann; da sonst das erhabene, von einem Gottmenschen gegründete, und durch seinen Tod besiegelte Werk, durch Ueberantwortung an bloße Sterbliche, schnell allen Nachtheilen menschlicher Schwäche und Irrthümer ausgesetzt, und dadurch vernichtet wäre, was gegen die Voraussetzung ist. Diese Folgerungen aus dem obersten Grundsatze sind unabweisbar, und es gibt keinen Artikel der katholischen Dogmatik, welcher nicht aus jenem Prinzipe auf das bündigste gerechtfertiget werden könnte.

Nichtsdestoweniger führten sie in ihrer überkonsequenten Anwendung zu unerträglichen Gräueln, woraus die Revolution des 16. Jahrhunderts entstanden ist.

Die Reformatoren längneten die von den Papisten behauptete Macht der Kirche und ihres Oberhauptes; sie verwarfen die Tradition, weil diese besonders — nicht die Theorie, die doch eben so stark dafür spricht — das schwere Joch päbstlicher Uebermacht zu begründen schien. Das geschriebene, vor 1500 Jahren verfaßte Wort Gottes sollte fürder der einzige Quell göttlicher Offenbarung, der Glaube das oberste Gnadenmittel seyn; den Glauben selbst erklärte man als eifriges Annehmen gewisser genau bestimmter Lehrsätze.

Einen inspirirten Mund, letztere anzugeben und auszulegen, gab es hinfort nicht mehr.

Schnell entwickelte sich hieraus ein großer Nachtheil. Das geschriebene Wort ist nicht in mathematischer

Form, noch in mathematischen Begriffen, welche allein von den Einsichtsvollen überall gleich verstanden werden, es ist in einer fremden Sprache, und oft auf sehr dunkle Weise verfaßt. Wie sollte man nun jene Dogmen herausfinden, an deren richtigem Verständnisse, vermöge der Voraussetzung, Tod und Leben hing? Schon in der ersten Zeit der Reformation bildeten sich in der neuen Kirche mehrere Partheien, die sich bekämpften, dann trennten, bald auf das bitterste haßten und verdammten. Die Lutheraner verglichen die Reformirten mit den Türken, und gaben sogar den letzteren den Vorzug. Die Reformirten entgegneten: „Wenn Feuer und Wasser sich in dem Maaße vereinigen, daß jenes dieses nicht mehr *trockne*, dieses jenes nicht lösche, dann erst werden sie an eine Versöhnung mit den Lutheranern denken." Wer hatte nun Recht? Nothwendig nur die eine Parthie. Folglich mußte der anderen, weil am wahren Glauben nach der gemeinschaftlichen Lehre Alles hing, ihr Wahn zum ewigen Fluche dienen!

Doch dieß ist noch das Geringste. Die Protestanten hatten die Tradition verworfen. Aber woher wußten sie denn, daß die heilige Schrift, welche sie für ihre einzige Richtschnur erklärten, göttlich sey? Offenbar nur daher, weil der Sohn vom Vater, weil die protestantische Kirche diesen Satz von der älteren katholischen, aus der sie hervorging, erhalten hatte; also aus der Tradition!

Nimmermehr konnte man diese trübe Quelle, deren Mangelhaftigkeit so tief erkannt worden war, für die allerwichtigste Angelegenheit gelten lassen. Man mußte also, sobald dieser Uebelstand zum Bewußtseyn kam (die

Katholiken sorgten dafür, daß es bald geschah), auf Abhülfe denken, d. h., die Göttlichkeit des geschriebenen Wortes zu beweisen suchen. Zwei Wege führten zu diesem Ziele. Aeußere Beweise — allein diese zeigen höchstens, daß andere Menschen, die als solche dem Irrthume unterliegen, die Bibel für geoffenbaret gehalten haben, sie sind also unzulänglich. — Zweitens, innere — allein dann trägt der Mensch ein Maaß des Göttlichen in sich, was kein strenges System der Offenbarung zugestehen kann, weil sie sich sonst selbst für überflüssig erklären würde. Und zwar müßte dieses Maaß höher seyn als die Schrift, denn offenbar kann nur dann eine Kraft die andere richten und beurtheilen, wenn die richtende höher steht, als die beurtheilte; nur ein größeres Maaß kann ein geringeres, nur eine sichere Größe eine ungewisse, über welche Streit obwaltet, bestimmen.

Unter diesen Umständen trägt aber der Mensch die wahre Offenbarung dessen, was man „göttlich" nennt, in sich, und die geschriebene ist bloß zweiten Ranges.

Scharfsinnige Orthodoxe haben den bezeichneten Widerspruch wohl gefühlt. Sie suchten sich durch die Berufung auf den heiligen Geist zu helfen, durch dessen Aussprüche die Göttlichkeit der Schrift für Jeden, in dem er sich äußere, unmittelbar gewiß werde.

Allein dieser Ausweg ist mehr ein schönes Wort, denn Wesenheit. Die Geschichte zeigt, daß der heilige Geist bei den ältesten Vätern bald einen starken platonischen Hauch hatte, bald aristotelische Formen trug. Später, in den Zeiten heftiger Polemik, sprach er aus dem Munde eines Lutheraners, Calvinisten, Wiedertäufers,

Quäckers, Pietisten, Orthodoxen, die ihn alle zu besitzen behaupteten, auf ganz verschiedene Weise, und zwar immer dem Farbenspiele der Dogmen gemäß, in welchen diese Partheien erzogen worden waren. Nun kann ein Tribunal, das über denselben Gegenstand die verschiedensten Aussprüche thut, nicht für spruchfähig gelten.

Ueberhaupt hat es mit dem heiligen Geiste eine eigene Bewandtniß. Unendlich abhängig von der Erziehung, von den philosophischen Systemen, welche ein Theologe lieb gewonnen, von dem Temperamente der Einzelnen, selbst von der wechselnden Stimmung des Augenblickes, ist er, so weit er sich wenigstens in den Gottesgelehrten äußern soll, nichts anderes, als ein prächtiges Wort für das, was *man* im täglichen Leben individuelle Meinung nennt.

Deßhalb sahen sich die Protestanten, nachdem diese Waffe abgenützt war, am Ende genöthigt, die Göttlichkeit der Offenbarungsurkunden nach dem Maaße ihrer Einsichten zu beweisen, d. h., die Vernunft zur Richterin des Uebernatürlichen zu machen, und über dieses zu stellen, woraus sich der Kampf des Rationalismus und Supranaturalismus nothwendig entwickelt hat; ein Resultat, das den strengen, und allein tüchtigen Begriff von Offenbarung vernichtete. — Wir sagen absichtlich „allein tüchtig,“ denn nur derjenige Begriff von Offenbarung, der eine unendliche Kluft zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen Vernunft und göttlicher Wahrheit anerkennt, ist gesund, und hat Einfluß auf das Völkerleben geübt, während jene künstlichen, aus ein wenig Einbildungskraft, Philosophie und Geschichte zusammengebrauten, keinen inneren Gehalt in sich tragen.

Die bezeichnete Klippe, an der die protestantische Orthodoxie scheitern mußte, umschifft der Katholicismus mit Glück. Er ist dadurch geborgen, daß er den Menschen von Kindesbeinen an mit Autorität umgibt, und nie aus dieser Haft entläßt. Fragt man den Katholiken: „warum glaubst du?" so antwortet er (wohl verstanden, nach dem Systeme, denn in der Praxis hat auch bei ihnen größtentheils der blinde Glaube aufgehört), „weil ich Katholike bin, oder weil ich glaube." Somit hört der Streit auf. Frägt man dagegen den Protestanten: „warum hältst du diese und jene Sätze für göttliche Wahrheit, auf deren eifrige Annahme du deine Seligkeit bauest?" so muß er antworten: „weil ich sie beweisen kann."

Folglich glaubt er am Ende an sich selbst und an die Sicherheit seines inneren Maaßstabes für solche Dinge. Seine Kirche hatte ihn emancipirt, ehe er gläubig wurde; nun ist es ein Widerspruch, daß der Freigelassene je wieder gutwillig — und in geistigen Dingen gibt es keinen Zwang — unter das Joch der bloßen Auctorität zurückkehren werde, ein Joch, das andererseits jedes System des Uebernatürlichen fordern muß, weil es dem Menschen nimmermehr eine selbstständige Wissenschaft des Höchsten zugestehen kann, welche jede Offenbarung unnütz machen würde.

Die Papisten haben nicht ermangelt, diese im Prinzipe des Protestantismus gegründeten Nachtheile mit hämischer Schadenfreude zu enthüllen (z. B. Bossuet), und der Reformation Beförderung des Atheismus aufzubürden.

Sie haben großes Unrecht mit diesen Vorwürfen. Wenn der protestantische Glaube, kraft der wissenschaftlichen Entwicklung seiner Grundsätze, das System des Ueber-

natürlichen untergrub, so hat die römische Kirche früher, und mit weit verderblicheren Folgen — auf dem Wege der Erfahrung und des Lebens — dasselbe Resultat herbeigeführt.

Hätten die Katholiken Recht mit ihrem Offenbarungsbegriff, auf den ihre Kirche mit mathematischer Consequenz gebaut ist, mit dem sie steht und fällt, so müßten alle Geistlichen und Bischöfe Freunde der Gottheit und Propheten, alle Päbste Götter in Menschengestalt seyn; es müßten an der ganzen Clerisei nicht bloß die geistliche Macht, sondern auch die sittlichen Eigenschaften Christi und der Apostel glänzen. Die Geschichte hat diese Voraussetzung furchtbar widerlegt. Machiavelli, ein Mann voll altrömischen Geistes, sagt in seiner Florentinergeschichte: „Zu meiner Zeit ist Italien das unglücklichste, die Schweiz das wohlgeordnetste unter den europäischen Ländern. Allein ich bin überzeugt, wenn Seine Heiligkeit nur auf zwei Jahre Ihren Sitz in Bern oder Zürich nähme, so würde Italien und die Schweiz ihre Rollen wechseln, und diese der zerrüttetste unter den Staaten werden. Alles Unglück Italiens (man könnte noch einige Länder hinzufügen) kommt von der heiligen römischen Kirche her.“

Da folglich die beiden allein möglichen Versuche, welche die Christenheit seit 18 Jahrhunderten gemacht hat, um das System der Offenbarung durchzuführen, gescheitert sind, jener an den Klippen der Theorie, dieser an den Gefahren der Praxis, so muß man wohl schließen, daß der erste Irrthum in dem Begriffe der Offenbarung selbst liege.

Wären wir Menschen weniger geneigt, Worte wie Münzen auszugeben, und hätte man jenen Begriff, von Anfang an, in seine wesentliche historische Bestandtheile zerlegt, so würde der Streit bald aufgehört haben.

Alle Offenbarungen, die der Inder, der Chinesen, der Perser, der Juden, der Moslim, der Christen, sind nicht für Gelehrte geschrieben; sie sind vielmehr heilige Gesetzbücher für Nationen — wie das alte Testament und die Urkunden Zoroasters — oder für die ganze Menschheit — wie das Evangelium und der Koran. Sie müssen also auf eine Weise abgefaßt seyn, die das Gemüth der Massen ergreift und erschüttert. Nun hat der menschliche Verstand keine — wenn man so sagen darf — anschauliche und lebendige Begriffe des Unendlichen; es sind bloße Formen, wie Allheit, Substanz; die Sprache hat keine erschöpfende Ausdrücke dafür — es sind bloße Verneinungen des Bekannten, wie unendlich, zeitlos, unbeschränkt. Beides, diese Ausdrücke und Begriffe, passen nur für die Schule. Will die Offenbarung in die Herzen dringen, und das Völkerleben in seinen Tiefen aufregen, so bleibt ihr für die Darstellung des Göttlichen kein Weg offen, als die von allen Religionen betretene Bahn der Bilder und Symbole. Allein diese Bilder sind überall den Umständen und Verhältnissen der Völker, ihrer Verfassung, dem Himmel, unter dem sie leben, den geschichtlichen Erinnerungen und Traditionen, die sie besitzen, endlich dem bestehenden Maaße der Natur- und Staatswissenschaften entquollen und angepaßt. Und zwar sind hiebei drei Fälle denkbar. Entweder überwiegt der Begriff des Göttlichen, der bezeich-

net werden soll, das hiezu gewählte Bild, und blickt durch dieses, wie durch eine leichte Hülle durch — dieß gilt von vielen griechischen Göttersagen und Mythen; oder findet das entgegengesetzte Verhältniß statt, und der Begriff wird vom Bilde verschlungen — dieß gilt von allen zu gedankenlosem Ceremoniendienste herabgesunkenen Religionen, wie z. B. vom rabbinischen Judenthume und gewissen anderen; oder drittens verschmelzen beide Größen, Begriff und Symbol, zu einem unzertrennlichen Dogma, und gehen in einander auf. Dieß geschieht im Christenthume; nur hat auch diese Religion sich in manchen Perioden auf die Seite des bloßen Symbols geneigt. Denn die Kirchen- und Ketzergeschichte zeigt uns tausend Beispiele, daß man um leerer Worte willen Verfolgung verhängte, daß man den Gedanken ächtete, daß der Geist durch unnützen Cultus erdrückt ward.

Immerhin sind die Religionssymbole in allen drei Fällen eine veränderliche Größe, weil ihre Quelle — die obenbezeichneten Verhältnisse — fortgerissen von dem Weltstrome, dem ewig wechselnden Proteus, immer anders sich gestalten, und weil die positiven Kenntnisse der Menschen, namentlich die Natur- und Staatswissenschaften, vorwärts zu schreiten und sich zu vervollkommnen berechtiget sind.

Die Möglichkeit einer für alle Zeiten und Völker gültigen Offenbarung kommt demnach historisch verstanden, auf folgende zwei Fragen zurück. Erstlich: kann irgend eine Religion aus solchen Symbolen und Dogmen bestehen, welche nicht die Farbe einer bestimmten Zeit tragen, sondern für alle Epochen und

Nationen gleiche Gültigkeit besitzen. Die Geschichte muß diese Frage verneinen. Denn jede Offenbarung ist in einer bestimmten Zeit entstanden, und alle Bilder des Göttlichen sind Früchte von Verhältnissen, welche nicht einmal für ein einzelnes Land fortwährend dieselben bleiben, am allerwenigsten für die ganze Menschheit passen. Die zweite Frage wäre die: liegt in der menschlichen Natur nicht die Fähigkeit, die Bilder einer von den Vätern ererbten Offenbarung, welche für die Gegenwart vermöge obiger Sätze gar nicht, oder nicht mehr vollkommen passen, in diejenigen Symbole und Dogmen überzutragen, die für das jetzige Jahrhundert dieselbe Bedeutung und Kraft haben, welche die früheren, nun umgedeuteten für das Geburtsalter der fraglichen Offenbarung besaßen? Wenn diese erhabene Fähigkeit in unserer Natur liegt, so würde zwar die äußere Hülle und Form des Glaubens mit dem Wechsel der Zeiten sehr bedeutenden Veränderungen ausgesetzt seyn, aber derselbe Enthusiasmus und Eifer, der die Kirche im Anfange belebte, würde nothwendig — obwohl unter verschiedenen Aeußerungsweisen, — fortdauern und sich gleich bleiben.

Es möchte am kürzesten seyn, mit einem Beispiele zu antworten. Um ein klassisches Gedicht aus einer Sprache in die andere — mit höchster Meisterschaft — zu übersetzen, wird nicht bloß erfordert, daß man die Worte des Fremden in der eigenen Sprache wie Erbsen nachzähle, daß man Sonderbarkeiten und Zufälle des Ausdrucks nachahme, und das Metrum sklavisch wiederhole; sondern, willst du Homer's Gesänge in's Teutsche übersetzen, so mußt du deinem geistreichen teutschen Leser

dieselbe Anschauung des Schönen, dieselben Wonnegefühle erwecken, welche einst der geistreiche Hellene empfand, als er den Sänger Ilions las. Aber dieß ist außerordentlich schwer, und weise Männer haben behauptet, nur Dichter gleich an Werth können sich würdig übersetzen.

Noch viel schwerer ist nun die Uebersetzungspoesie des Unendlichen, wenn man so sagen darf, oder die Kunst, Bilder des Göttlichen, welche für hingeschwundene Zeiten gepaßt durch Symbole, die in den Gesammtverhältnissen des lebenden Jahrhunderts wurzeln, mit solcher Kraft umzudeuten, daß der sittliche Eindruck, der die Geburtszeit und das Jünglingsalter der Offenbarung begeisterte, ungeschwächt derselbe bleibt *). Diese Aufgabe könnte nur von Personen, die den ersten Stiftern an Fähigkeit gleich sind, glücklich gelöst werden. Folglich ist klar, daß um das bezeichnete Resultat für das Christenthum zu erringen, jedes Jahrhundert seinen Christus, jedes seine Apostel haben müßte.

Allein wenn letzteres so gewiß der Fall wäre, als die Geschichte uns sagt, daß es nicht der Fall sey, so würde diese ewige Verjüngung des Uebernatürlichen nur auf solche Religionen passen, wo der Urbegriff des Unendlichen weit höher steht, als das bezeichnende Symbol, und wo an die Stelle dieses andere, den Verhältnissen der Gegenwart angemessenere, ohne Schaden untergeschoben werden können, keineswegs aber auf solche Offenbarungen, in denen Symbol und Begriff unzertrennlich,

*) Nach dieser Betrachtungsweise dürfte der Koran eine gute arabische Uebersetzung des Evangeliums seyn.

Nationen gleiche Gültigkeit besitzen. Die Geschichte muß diese Frage verneinen. Denn jede Offenbarung ist in einer bestimmten Zeit entstanden, und alle Bilder des Göttlichen sind Früchte von Verhältnissen, welche nicht einmal für ein einzelnes Land fortwährend dieselben bleiben, am allerwenigsten für die ganze Menschheit passen. Die zweite Frage wäre die: liegt in der menschlichen Natur nicht die Fähigkeit, die Bilder einer von den Vätern ererbten Offenbarung, welche für die Gegenwart vermöge obiger Sätze gar nicht, oder nicht mehr vollkommen passen, in diejenigen Symbole und Dogmen überzutragen, die für das jetzige Jahrhundert dieselbe Bedeutung und Kraft haben, welche die früheren, nun umgedeuteten für das Geburtsalter der fraglichen Offenbarung besaßen? Wenn diese erhabene Fähigkeit in unserer Natur liegt, so würde zwar die äußere Hülle und Form des Glaubens mit dem Wechsel der Zeiten sehr bedeutenden Veränderungen ausgesetzt seyn, aber derselbe Enthusiasmus und Eifer, der die Kirche im Anfange belebte, würde nothwendig — obwohl unter verschiedenen Aeußerungsweisen, — fortdauern und sich gleich bleiben.

Es möchte am kürzesten seyn, mit einem Beispiele zu antworten. Um ein klassisches Gedicht aus einer Sprache in die andere — mit höchster Meisterschaft — zu übersetzen, wird nicht bloß erfordert, daß man die Worte des Fremden in der eigenen Sprache wie Erbsen nachzähle, daß man Sonderbarkeiten und Zufälle des Ausdrucks nachahme, und das Metrum sklavisch wiederhole; sondern, willst du Homer's Gesänge in's Teutsche übersetzen, so mußt du deinem geistreichen teutschen Leser

dieselbe Anschauung des Schönen, dieselben Wonnegefühle erwecken, welche einst der geistreiche Hellene empfand, als er den Sänger Ilions las. Aber dieß ist außerordentlich schwer, und weise Männer haben behauptet, nur Dichter gleich an Werth können sich würdig übersetzen.

Noch viel schwerer ist nun die Uebersetzungspoesie des Unendlichen, wenn man so sagen darf, oder die Kunst, Bilder des Göttlichen, welche für hingeschwundene Zeiten gepaßt durch Symbole, die in den Gesammtverhältnissen des lebenden Jahrhunderts wurzeln, mit solcher Kraft umzudeuten, daß der sittliche Eindruck, der die Geburtszeit und das Jünglingsalter der Offenbarung begeisterte, ungeschwächt derselbe bleibt *). Diese Aufgabe könnte nur von Personen, die den ersten Stiftern an Fähigkeit gleich sind, glücklich gelöst werden. Folglich ist klar, daß um das bezeichnete Resultat für das Christenthum zu erringen, jedes Jahrhundert seinen Christus, jedes seine Apostel haben müßte.

Allein wenn letzteres so gewiß der Fall wäre, als die Geschichte uns sagt, daß es nicht der Fall sey, so würde diese ewige Verjüngung des Uebernatürlichen nur auf solche Religionen passen, wo der Urbegriff des Unendlichen weit höher steht, als das bezeichnende Symbol, und wo an die Stelle dieses andere, den Verhältnissen der Gegenwart angemessenere, ohne Schaden unterschoben werden können, keineswegs aber auf solche Offenbarungen, in denen Symbol und Begriff unzertrennlich,

*) Nach dieser Betrachtungsweise dürfte der Koran eine gute arabische Uebersetzung des Evangeliums seyn.

und zu einem untheilbaren Dogma vereinigt sind, was, wie alle Partheien zugestehen, im Christenthume Statt findet.

Hieraus ergibt sich der ohnehin durch die Geschichte überflüssig bestätigte Satz, daß eine Religon dogmatischer Natur (wie die christliche), nur für die Zeiten im vollsten Umfange gilt, wo die Offenbarung zugleich Philosophie des Tages ist, d. h. kraft obiger Sätze, in ihrem Geburtsalter, und daß sie sich in die Länge nur da erhalten kann, wo die Erziehung und die übrigen Verhältnisse dieselben bleiben, in Ländern, wo das Gestern, Heute und Morgen sich gleichet, was zwar Nirgends vollkommen, am meisten jedoch im Oriente der Fall ist.

Es ist bekannt, daß allgemeine Beweisführungen, wären sie auch sonst treffend und scharf, wenig Eindruck machen. Immerhin möchte irgend ein Hartnäckiger den Einwurf machen: die christlichen Dogmen seyen einmal ewig; sie seyen vom Himmel herabgekommen, und unter keinen bestimmten Zeitverhältnissen entstanden; sie gehören also nicht in die bezeichnete Klasse. Sollen obige Sätze nicht in den Wind gesprochen seyn, so muß das Gegentheil thatsächlich, durch die Geschichte, obwohl in möglichster Kürze, bewiesen werden.

Der Gott des alten Testaments handelt wie ein Mensch mit Menschen. Er fährt von den Wolken auf die Erde nieder, und wieder hinauf in seine himmlische Wohnung. Er erscheint den Erzvätern, spricht mit ihnen, und läßt sich sogar von einem derselben bewirthen. Er hat menschliche Leidenschaften und Schwächen: Zorn,

Mitleiden, Reue, selbst Neid. Er hat den ersten Menschen zum unsterblichen und seligen Bewohner des Paradieses geschaffen, aber Adam, das aus einem Erdenkloße geformte Geschöpf, verdirbt diesen Plan des Allmächtigen; und zwar nicht bloß zu seinem eigenen, sondern auch zu seiner Nachkommen Verderben. Sofort schließt Jehova mit Abraham einen Bund, und verspricht ihm eidlich, das Volk Israel als Liebling anzunehmen, und es zur glücklichsten Nation auf Erden zu machen. Aber die Sünden der Juden vereiteln zum zweitenmale diese wohlthätige Absicht, und bestimmen Gott, kraft des Vergeltungsrechtes, das dem göttlichen Wirken als Richtschnur dient, die Nachkommen Abraham's in gränzenloses Elend zu verstoßen!

Sind dieß nicht lauter Bilder des Göttlichen, die nur für das Kinderalter der Nationen taugen, und das Gepräge sehr beschränkter Erziehung an sich tragen?

Längst waren sie in dem Jahrhunderte, wo Jesus Christus erstand, unbrauchbar geworden, und durch neue Symbole verdrängt.

Jehova wurde nun, wie dieß in alleweg ein in den Naturwissenschaften und der Geographie fortgeschrittenes Zeitalter verlangt, aus einem Nationalgotte zum Herrn der Welt, er wurde ferner zum Unerforschlichen; noch mehr, man hatte ihn bereits zum verborgenen Gott gemacht, der wegen der Reinheit seines Wesens die Endlichkeit nicht berühren darf. Die Wirkungen auf die Welt, die Er sonst (im alten Testamente) persönlich geübt, erhält nun der Statthalter Gottes (ὕπαρχος θεοῦ nach Philo's Ausdruck), der Logos, zu seinem An-

theile; dieser verkörpert sich, und wird in Jesus Christus eine Person mit dem Messias, den die Juden längst erwartet, und jetzt eben am dringendsten nöthig hatten, um sie von dem unerträglichen Joche Roms zu befreien. Jesus lehrt, leidet und stirbt als Weltopfer, mit seinem Tode löst er die Gewalt des Teufels und den Fluch Gottes, der wegen Adams Schuld alle Menschenkinder trifft.

Der Unerforschliche selbst ist nach Paulus nicht mehr ein durch Verträge gebundener König, was er im alten Testamente war (gleichsam ein constitutioneller Monarch, wenn man anders neue Ausdrücke auf alte Sachen übertragen darf), er ist ein unbeschränkter Gebieter, der — wie ein Cäsar damaliger Zeit — nach reiner Gnade erhebt, ohne Rechenschaft verwirft und verstößt. Nach der Lehre aller heiligen Schriftsteller zusammen, ist der Himmel das Vaterland der Seelen; in den Himmel kehren die guten nach dem Tode zurück, aus dem Himmel steigt — denn dort sind die Urbilder aller Dinge — das obere Jerusalem herab, in den letzten Zeiten, wo der Messias die Herrschaft, welche die Propheten verkündigt, übernehmen, und das große Weltgericht über die Völker der Erde halten wird.

Alle diese Lehren, deren keiner evangelisches Bürgerrecht abgestritten werden kann, sind aus den damaligen Zeitverhältnissen entsprungen, und tragen ihre Farbe. Die Entwicklung der philonischen Theosophie, welche vorliegendes Werk enthält, wird urkundlich zeigen, daß die Theorie vom verborgenen Gott auf das Dogma von der Ungöttlichkeit der Materie gebaut ist, ein Dogma, das im-

merhin für jene Zeit, wo Cäsare, wie Tiberius, Claudius und Nero herrschten, und die Tugend zum Verbrechen geworden war, gewisse Wahrheit hatte — sofern nämlich der Mensch die Empfindung seiner Seele auf die äußere Natur übertragen darf — aber durchaus nicht für alle Zeiten gilt; die Geschichte der alexandrinischen Theosophie wird ferner beweisen, daß die Lehre vom Logos eine Gesammtfrucht der Zeitphilosophie, und damals beliebten Emanatismus, so wie uralter Nationalsagen ist; sie wird endlich darthun, daß der Glaube an die Fleischwerdung des Logos seit Kurzem aus einem sehr dringenden Zeitbedürnisse entstanden war, nämlich aus der Nothwendigkeit einen übermächtigen, mit göttlichen Kräften ausgerüsteten, Messias zu bekommen.

Deßgleichen gehört die Erwartung des heißersehnten Erretters der jüdischen — nicht hellenischer, nicht römischer, nicht germanischer — Tradition an. Die Lehre vom Blutopfer Jesu Christi mit ihrer innigen Beziehung zum Logos Hohenpriester, trägt unabweislich das Gepräge hierarchischer Verfassung, und eines Cultus, der bei den Juden galt, bei andern Völkern dagegen nicht bestand, noch jetzt besteht. Das System der letzten Dinge ist größtentheils ein Ausfluß persischer Philosophie, und aus Iran durch Babel nach Israel gekommen. Endlich das Dogma vom Himmel, welches im Christenthume eine höchst wichtige Stelle einnimmt, gehört dem ptolemäischen Systeme an, und steht und fällt mit diesem! *)

*) Der Geisterseher Stilling hat nach seiner Weise Recht, wenn er sagt, das copernikanische Himmelssystem habe unserer Religion einen schwereren Stoß gegeben, als irgend eine andere Veränderung in der Denkweise christlicher Nationen.

Die christliche Offenbarung besteht also, ihrem innersten Gehalte nach, aus Symbolen, zu welchen die damaligen Verhältnisse, die Zeitphilosophie, die Verfassung des Volks, das bestehende Maaß der Natur- und Staatswissenschaften, die geschichtliche Tradition, ja selbst die politischen Conjunkturen, den Stoff gegeben haben! Braucht man weitere Beweise, daß die Religion Jesu, wenn irgend eine andere, scharf und entschieden, das Gepräge ihrer Geburtsstunde trage? Doch genug hievon. Das vorliegende Werk wird die genausten Belege liefern. Kehren wir zum Protestantismus zurück.

Langsam entwickelten sich die Veränderungen, die in seinem innersten Lebenskeime lagen. In der ersten Zeit begnügte man sich, die Formeln nachzubeten, welche die Reformatoren aufgestellt oder sie in andere Worte umzukleiden, weil die ungemeine Thätigkeit dieser großen Männer, jede fernere freie Entwicklung überflüssig gemacht zu haben schien. Da man die Wissenschaft selbst nicht erweitern zu können glaubte, wandte sich der Eifer der Theologen gegen einander. Lutheraner bekämpften Reformirte und Papisten, sehr häufig ihre eigenen Glaubensbrüder; Einer suchte den Andern meist durch grobe und hämische Polemik in Betreff seiner Orthodoxie zu verdächtigen, und ihm den Rang abzulaufen. Es war eine trübe Zeit, in mehr als einer Hinsicht den talmudischen Streitigkeiten und Bestrebungen ähnlich!

Nach dem dreißigjährigen Kriege, in welchem die Theologen so unbedacht und unpatriotisch das Feuer geschürt, zeigte sich mehr wissenschaftlicher Sinn. Nun kam die höchst kitzliche Frage über den Kanon auf; im

achtzehnten Jahrhundert stritt man sich mit Heftigkeit über das Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen, und über das Verhältniß derselben zur Offenbarung. So fort trennte sich die protestantische Kirche unaufhaltsam in die zwei Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus.

Bald wollte man bloß noch die Lehren der Schrift gelten lassen, welche mit der sogenannten Vernunft (d. h. mit den Ansichten der philosophischen Schulen, in welche die Theologen eingetreten waren), übereinstimmten. Indessen übte die Tradition oder die Gewalt der ziemlich orthodox gebliebenen Jugenderziehung noch immer mächtigen Einfluß. Langsam gingen die Veränderungen vor sich, es *galt* der Satz: auf des Vordermanns Rumpf springt *der* Hintermann! Selbst derjenige Ausleger des Evangeliums, der die Kühnheit, dem neuen Testamente das unterzulegen, was ihm wohlgefiel, und an dem Texte so lange zu hämmern und zu pochen, bis herauskam, was dem neuen Vulkane beliebte, am weitesten trieb, ist von dem strengen Inspirationsbegriffe, einer Erbschaft uralter Theologie, ausgegangen, statt daß es seinerseits offenbar folgerichtiger gewesen wäre, zu sagen: dieß und jenes steht zwar in den heiligen Büchern, aber es ist nicht wahr, oder ich glaube es nicht!

Erst in unsern Tagen ist die Theologie, mit Verlust eigener Selbstständigkeit, vollständig unter das Joch der Philosophie gerathen, und das Uebel hat seine Höhe erreicht. Während eine Parthie, mit ängstlicher Emsigkeit, und unverkennbar mit praktischem Sinne, aber gewiß **invita Minerva** das Alte umklammert, und das

gescheiterte Schiff mühsam zu kalfatern sucht, haben wir in wahrhaft reißender Aufeinanderfolge, Kantische, Platonische, Fichtische, Schellingische, Spinozistische, Jac. Böhmische Christologen gesehen, ja sogar Kreuzfahrer vom Banner des absoluten Nichts und Etwas, mit starkem Beigeschmacke des politischen Regiments, von dem sie abhängen. Gleichsam als Zwischenspiel des philosophischen Tammels, wagten Andere offen die historische Behauptung, daß der größte Theil der evangelischen Erzählung, wie sie in den heiligen Büchern aufgezeichnet steht, Sage sey und nicht Wahrheit!

Unter diesen chaotischen Bewegungen sind die Lebensquellen des Christenthums, Furcht, Hoffnung und Autoritätsglauben *) in den Gemüthern der Heterodoxen vertrocknet. Die Hölle ist zum Phantome geworden, der Teufel von seinem Throne vertrieben und hinuntergekanzelt in die bodenlose Leere des Nichts.

Und der Himmel? je nun der Himmel paßt erstens nicht mehr in die Fugen der neueren Naturwissenschaften und des astronomischen Systems; zweitens nicht mehr in die moderne, bei allem Idealismus höchst skeptische Philosophie. Denn haben nicht Kirchenlehrer, so auf den Stühlen der Reformatoren sitzen, mit namenloser Kühnheit den Glauben an die Fortdauer der Seele über den Tod des Leibes hinaus, einen Glauben, der mächtiger als irgend eine andere sittliche Triebfeder Män-

*) Der Verfasser nennt diese Triebfedern Lebensquellen, weil er überzeugt ist, daß der alte Satz des Sallustius: imperium iis artibus retinetur, quibus partum est, von der Kirche so gut als von der römischen Republik gilt.

nern den Muth gibt, dem Ungemache der Natur und der Tyrannei der Menschen zu trotzen, einen Glauben, der die Heroen des Alterthums, Consularen, Feldherren und Philosophen begeistert hat, der die Todesstunde und den brennenden Vaterlandsschmerz des letzten Römers in Utika tröstete, für eitle Selbstsucht erklärt? haben sie es nicht gewagt, die Unsterblichkeit der Seelen entweder geradehin zu läugnen, oder doch — mit einiger Bescheidenheit — ein unsicheres Problem zu nennen? offenbar zu tiefer Beschämung des edlen Joh. Müller, der im neunten Buche (Cap. 6.) seiner Weltgeschichte dem Christenthume als höchste Glorie nachrühmt, daß mit ihm Vernichtungsgedanken aufgehört haben.

Tausend Anzeigen beweisen, daß für die große Masse der Rationalisten die oben bezeichnete Epoche eingetreten ist, wo die christliche Religion nicht mehr durch innere — dem Alterthume und der Geschichte entnommene — Lebensprincipien fortdauert, sondern bloß noch durch die zähe Kraft der Gewohnheit besteht.

Bei so bewandten Umständen schien es dem Verfasser dieser Schrift nicht mehr unzeitig, einen umfassenden Versuch zu wagen, um den christlichen Glauben dahin zurückzuführen, wohin er gehört, nämlich auf den heiligen Boden der Geschichte. Er glaubte diesem Zwecke dadurch nahe zu kommen, wenn er nicht als Protestant, nicht als Catholik, nicht als Anhänger eines besondern Systems, ohne Haß, aber auch ohne Vorliebe, mit möglichst kaltem Urtheile, das ganze Gewebe der Zeit, in welcher vor achtzehn Jahrhunderten unsere Religion ent-

standen ist, mit allen ihren vielfach verzweigten Fäden, soweit sie zur Erklärung des bezeichneten Gegenstandes nöthig sind, urkundlich darstelle.

Hiedurch sollte bezweckt werden, daß die große Frage über das innerste Wesen des Christenthums auf die Reinheit und Einfachheit einer mathematischen Aufgabe zurückkomme, indem ein leichter Ueberblick zeigen mochte, was die That einer außerordentlichen Persönlichkeit sey, und was dagegen der Geburtszeit des Christenthums angehöre, sobald diese nach allen ihren Beziehungen aufgehellt war.

Wenige Worte mögen diesen Plan veranschaulichen.

Längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß in dem Evangelium und den Briefen Johannis viele Ideen vorkommen, die sich ganz ebenso bei alexandrinischen Juden, namentlich in den Schriften Philo's, finden. Aber noch nie hat man nachgewiesen, wie Einflüsse von Alexandrien her auf den palästinischen Johannes wirken konnten. Manche Theologen sind daher auf eine Ansicht gerathen, die, wenn sie begründet wäre, dem Christenthume einen furchtbaren Stoß geben würden — sie haben entweder offen gesagt, oder im Geheim geglaubt, das genannte Evangelium sey das Werk eines alexandrinischen Juden!

Allein da Paulus, der gewiß seine Bildung in Palästina erhielt, dieselben Lehren fast noch entschiedener bekennt, als Johannes, so muß wohl ein geistiger Tauschhandel zwischen Aegypten und Judäa bestanden, die alexandrinische Weisheit muß von Alexandrien nach Jerusalem gewandert seyn. Es ist folglich ein wesentli-

cher Bestandtheil der Geschichte des Urchristenthums darzuthun, daß und wie dieses fremde Gewächs auf palästinischen Boden verpflanzt wurde.

Ferner beweisen die Commentare eines Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wolf und Anderer, daß sich in uralten rabbinischen Quellen eine Menge Dogmen finden, welche mit Sätzen der heiligen Schriftsteller auffallend übereinstimmen. Demnach ist es zum Verständnisse des Urchristenthums nothwendig, die Theologie und die Verfassung der palästinischen Sekten, und den Zustand, in dem sie sich zur Zeit Jesu befanden, nach den Quellen zu schildern.

Drittens kann nicht geläugnet werden, daß die Idee des Messias, welche vor achtzehn Jahrhunderten so außerordentliche Macht auf die Gemüther geübt hat, und auf das Christenthum aufgeimpft worden ist, zum mindesten eben so viele politische, als religiöse und dogmatische Elemente enthält. Um sie klar zu verstehen, und ihren Einfluß auf die Juden zu begreifen, muß folglich auch der damalige bürgerliche Zustand der unglücklichen Nation dargestellt werden.

Endlich wird von allen denjenigen, welche die Geschichte nicht nach ihren Einfällen zuschneiden, sondern derselben ein partheiloses Ohr leihen, immermehr anerkannt, daß die Erzählung unserer Evangelien sich in vielen Dingen widerspreche, daß sie mit Sagen angefüllt, und aus der Tradition entstanden sey. Jene Widersprüche müssen nun nachgewiesen, diese Sagen entweder auf ihren historischen Gehalt reducirt, oder, wo dieser mangelt (was bei manchen der Fall) muß dargethan werden, aus welchen,

Dieß ist der erste Haupttheil des vorliegenden Werkes. Im zweiten wird nachgewiesen, daß die Theosophie Philo's nicht ihm selbst, sondern seinem Jahrhunderte angehört, und daß sich unter den Juden Aegyptens eine bestimmte Denkweise oder Schule, aus der sich die alexandrinische Theologie allmählig entwickelt hat, bis auf 200 Jahre vor Christus rückwärts verfolgen läßt. Zu diesem Zwecke wurden zwei Wege eingeschlagen. Erstens mußten die auf uns gekommenen Denkmale alexandrinischer Theosophie (deren Vaterland und Alter sorgfältig dargethan wird) Zeugniß ablegen für ihre Uebereinstimmung mit Philo, und die gemeinsame Schule, in welche sie gegangen. Zweitens wurden die eigenen Widersprüche Philo's benützt. Der Verfasser ging hiebei von der Ueberzeugung aus, daß nur der Genius schöpferisch wirke, aber daß dieser auch nothwendig sich selbst treu, d. h. konsequent sey. Wo sich dagegen in den Schriften eines Philosophen Widersprüche finden, da glaubt er mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß ein solcher Philosoph sein Gebäude nicht aus den Schachten seines eigenen Geistes, sondern aus Bausteinen seines Jahrhunderts aufgeführt habe.

Deßwegen wurden die schwachen Seiten Philo's und die Mängel seines Systems überall schonungslos hervorgehoben. Fast fürchtet deßhalb der Verfasser von gewissen Lesern den Vorwurf, daß er die horazische Regel „nihil admirari" bis zum Uebermaße angewandt habe.

Allein wenn er auch Philo streng behandelt hat, so geschah dieß nicht aus Tadelsucht, sondern um der Wahrheit und der Schärfe des Beweises, der über das Verhältniß der Theosophie Philo's zu seiner Zeit geführt

werden mußte, zu genügen. Immerhin möchte ein solches Verfahren zum mindesten ebenso entschuldbar seyn, als das entgegengesetzte gewisser, unter uns beliebter, Schriftsteller, welche, wenn sie einen noch gar nicht, oder nach ihrer Ansicht nicht genug bekannten, Mann — einen Calderon etwa oder Shakespeare — dem deutschen Publikum vorführen wollen, in wahrer Extase den Feldherren nachahmen, die bei'm Triumpfeinzuge in eroberte Städte eine Schaar von Paukern und Trompetern voransenden.

Im dritten Theile endlich wird die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina dargethan. Dieß geschieht theils dadurch, daß die Sekte der Essäer und ihr Verhältniß zu den ägyptischen Therapeuten das gehörige Licht empfängt, theils durch Belege aus Josephus, dem neuen Testamente, den ältesten Vätern, der Ketzergeschichte des Epiphanius, und zuletzt durch einige höchst wichtige talmudische Zeugnisse.

Durch das ganze Werk sind die nöthigen Beweisstellen, zuweilen in deutscher Uebersetzung, meist in der Ursprache angeführt. Zu Grunde wurde gelegt für Philo die Ausgaben von Mangey und Pfeifer, für die übrigen Quellenschriftsteller die besten vorhandenen Editionen. Die von dem Armenier Augher in der Sprache seines Landes aufgefundenen, und in das Lateinische übersetzten Stücke Philo's sind nicht benützt worden, theils weil die griechischen Originale vollkommen genügen, theils weil eine durch zwei Sprachen gewanderte Uebersetzung nicht hinreichend sicher schien.

Noch muß ein Punkt berührt werden. Es möchten vielleicht einige Leser den Vorwurf erheben, daß die Belege bisweilen allzu gehäuft seyen, und daß Fälle vor-

kommen, wo dieselbe Stelle an zwei verschiedenen Orten wiederholt wird. Der Verfasser wollte die Energie der Beweisführung, selbst auf Kosten der Eleganz, erhöhen. Er gedachte des Einwurfes, der öfter gegen ähnliche Werke erhoben worden ist, nämlich: „daß einzelne aus dem Zusammenhange der Schriften, wo sie stehen, herausgenommene Aussprüche nichts für die eigenste Ansicht eines alten Autors beweisen;"*) er erwog ferner, daß in wichtigen Artikeln die Verweisung des Lesers auf einen Punkt des früher durchschrittenen Feldes immer unangenehm unterbricht, und folglich der Kraft des Eindruckes schadet. Um den ersteren Vorwurf abzuschneiden, drängte er an passend scheinenden Orten mehrere gleichartige, den verschiedensten Traktaten seines Quellenschriftstellers entnommene, Aussprüche zusammen — denn ein Satz, den ein Autor an verschiedenen Orten, unter verschiedenen Veranlassungen, und also auch in verschiedenen Stimmungen gleichmäßig wiederholt, muß wohl seine eigenste Ansicht seyn. — Damit der zweite Nachtheil überwunden werde, und in den Gemüthern der Leser dasselbe Gefühl der Gewißheit entstünde, welches das seinige belebt, erlaubte er sich, obwohl selten, eine und dieselbe Stelle, wenn sie für zwei abgesonderte Capitel besonders beweisend war, zu wiederholen.

Gewiß werden die Schriften Philo's ein desto höheres Interesse bei den Theologen erregen, je näher man mit ihnen vertraut wird. Dieß war bisher nur in einem geringen Grade der Fall, ein Hauptgrund, warum der

*) Dieser Grundsatz würde, konsequent ausgedehnt, die Möglichkeit einer jeden historischen Dogmatik geradehin verneinen, was gewiß nicht in dem Sinne jener Herren liegen kann.

Verfasser dieser Schrift keine früheren Bearbeiter desselben Gegenstandes benützen konnte. Stahl's und Anderer in theologischen Zeitschriften zerstreute Versuche sind in der That unbrauchbar. Großmans Schrift — **quaestiones philoneae** — kam dem Verfasser erst zu Gesicht, als sein Manuscript schon vollendet war. Dieselbe konnte auch deßhalb von ihm nicht benützt werden, weil sie aus einem anderen Gesichtspunkte gearbeitet ist.

Vielleicht dürfte es den Lesern nicht unangenehm seyn, wenn er noch auf die neueste Ausgabe Philo's — durch C. E. Richter, Leipzig 1828 bis 1830 — aufmerksam macht. Diese Edition vereinigt die bedeutenderen Vorzüge, welche man von einer Handausgabe billiger Weise erwarten darf. Sie ist die vollständigste unter allen, indem sie sämmtliche bis jetzt bekannte (sowohl die von Angelo Majo, als von Augher aufgefundenen) Traktate umfaßt. Sie ist zwar durchaus nicht fehlerfrei, doch in dieser Hinsicht nicht schlechter als die Mangey'sche oder Pfeifer'sche *); endlich darf man ihr Wohlfeilheit nachrühmen.

Möge vorliegende Schrift sammt ihren künftigen Schwestern von den Gelehrten meines Vaterlandes mit gütiger Nachsicht aufgenommen werden. Ich kann mir nicht verhehlen, daß mein Vorhaben von Seiten derer, welche das Heil des Christenthums in einem mystischen unantastbaren Dunkel finden, und die Fackel der Geschichte und Critik nicht auf einen so erhabenen Gegenstand angewandt wissen wollen, keinen Beifall erwarten darf. Gegen diese, wegen ihres praktischen Sinnes gewiß

*) Leider sind die von Mangey und Anderen angegebenen Verbesserungen des Textes nur selten aufgenommen worden.

achtbare, Parthei mag die obige Schilderung des jetzigen Zustandes der Theologie als Rechtfertigung dienen. Dieselbe ist absichtlich eingewoben worden, um zu beweisen, daß der Entschluß, das Urchristenthum nach einem umfassenden Plane auf den Boden der Geschichte zurückzuführen — mag das Resultat seyn, welches es will — in der nothwendigen Entwicklung der protestantischen Theologie begründet ist, und daß er am allerwenigsten etwas schaden kann.

Allein jenes Resultat wird befriedigend seyn. Jetzt, nachdem ich mehrjährigen ausschließenden Fleiß diesem Gegenstande gewidmet, und das Totalergebniß einer Masse von gesammelten Urkunden übersehe, dürfte man es mir wohl nicht für Anmaßung auslegen, wenn ich versichere, daß auch die rein historische Persönlichkeit Jesu Christi, obwohl entkleidet der künstlichen Stützen, welche Modephilosophie oder uralte Tradition unterlegt, in einem ungetrübten und zugleich weit sichereren Lichte glänzen wird.

Einwürfe, welche entweder die Wahrheit und Ebenbürtigkeit der aufgeführten Zeugen widerlegen, oder in der Bündigkeit und Logik der Schlüsse eine Blöße zeigen, sind willkommen, weil durch sie die Lauterkeit der Geschichte nur gewinnen kann. Alle Gegenbeweise aber, die aus individuellem Dafürhalten und Gefühle, und aus dem in der Theologie leider nur zu gangbaren Grundsatze: „es wäre ja schrecklich, wenn es so wäre,“ geführt sind, haben für mich keinen Sinn.

Stuttgart, Ende September 1831.

August Gfrörer.

Verfasser dieser Schrift keine früheren Bearbeiter desselben Gegenstandes benützen konnte. Stahl's und Anderer in theologischen Zeitschriften zerstreute Versuche sind in der That unbrauchbar. Großmans Schrift — **quaestiones philoneae** — kam dem Verfasser erst zu Gesicht, als sein Manuscript schon vollendet war. Dieselbe konnte auch deßhalb von ihm nicht benützt werden, weil sie aus einem anderen Gesichtspunkte gearbeitet ist.

Vielleicht dürfte es den Lesern nicht unangenehm seyn, wenn er noch auf die neueste Ausgabe Philo's — durch C. E. Richter, Leipzig 1828 bis 1830 — aufmerksam macht. Diese Edition vereinigt die bedeutenderen Vorzüge, welche man von einer Handausgabe billiger Weise erwarten darf. Sie ist die vollständigste unter allen, indem sie sämmtliche bis jetzt bekannte (sowohl die von Angelo Majo, als von Augher aufgefundenen) Traktate umfaßt. Sie ist zwar durchaus nicht fehlerfrei, doch in dieser Hinsicht nicht schlechter als die Mangey'sche oder Pfeifer'sche *); endlich darf man ihr Wohlfeilheit nachrühmen.

Möge vorliegende Schrift sammt ihren künftigen Schwestern von den Gelehrten meines Vaterlandes mit gütiger Nachsicht aufgenommen werden. Ich kann mir nicht verhehlen, daß mein Vorhaben von Seiten derer, welche das Heil des Christenthums in einem mystischen unantastbaren Dunkel finden, und die Fackel der Geschichte und Critik nicht auf einen so erhabenen Gegenstand angewandt wissen wollen, keinen Beifall erwarten darf. Gegen diese, wegen ihres praktischen Sinnes gewiß

*) Leider sind die von Mangey und Anderen angegebenen Verbesserungen des Textes nur selten aufgenommen worden.

barchat war ein alexandrinisches Amt, das sonst nicht bekannt ist. — Man hat vermuthet, daß dieser Alexander derselbe sey, der actorum IV. 6. mit dem Beisatze γένους ἀρχιερατικοῦ genannt wird. cfr. Pearson in acta apost. Wäre diese Vermuthung wahr, was ich weder bejahen noch verneinen möchte, so hätten wir einen neuen Beweis dafür, daß Philo aus einer priesterlichen Familie stammte.

Auf jeden Fall aber ist er von ausgezeichneter Geburt. Mehr Glanz als diese, gaben ihm seine Gelehrsamkeit und sein Geist. Hierauf weist Josephus in der angeführten Stelle Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1: ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος καὶ φιλοσοφίας ὀυκ ἄπειρος, weist Philo selbst in der Schrift de legatione Mang. II. pag. 572. gegen unten hin, wo er von sich sagt: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον, καὶ διὰ ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν; hiefür bürgt endlich eine kleine Erzählung aus Antonius abgedruckt unter den Fragmenten Philo's Mang. II. pag. 673. Mitte: ἡ Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθεῖσα ἐν συνόδῳ πλειόνων γυναικῶν, διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων οὐ φορεῖ κόσμον χρυσοῦν, ἔφη, αὐτάρκης κόσμος ἐστὶ γυναικὶ ἡ ἀνδρός ἀρετή. Sein Ansehen unter den Kirchenvätern, namentlich den hellenischen, ist sehr groß. Hiefür sprechen die Citate aus ihm bei Clemens, Origenes, welche beide ihm in den Allegorien folgten, bei Eusebius und vielen andern, so wie das alte von Hieronymus de viris illustribus, Isidorus Pelus. Liber III. epist. 81, Photius Cod. CV. und Suidas aufbewahrte Sprüchwort: ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.

Sein Leben war indeß nicht bloß der stillen Beschäftigung mit der Philosophie geweiht, er besorgte auch öffentliche Geschäfte für sein Volk, wiewohl wider seine Neigung. Man sehe die schöne Stelle im Anfange des II. Buchs de legibus specialibus. Mang. II. 299: ἦν ποτε χρόνος, ὅτε φιλοσοφίᾳ σχολάζων καὶ θεωρίᾳ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν

αὐτῷ, τὸν καλὸν καὶ περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην, ἀεὶ θείοις λόγοις συγκινούμενος καὶ δόγμασιν, ὧν ἀπλήστως καὶ ἀκορέστως ἔχων ἐνευφραινόμην, οὐδὲν ταπεινὸν φρονῶν ἢ χαμαίζηλον· οὐδὲ περὶ δόξαν ἢ πλοῦτον, ἢ τὰς σώματος εὐπαθείας ἰλυσπώμενος, ἀλλ' ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμὸν, καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ. Τότε δὴ οὖν τότε διακύπτων ἄνωθεν ἀπ' αἰθέρος, καὶ τείνων ὥςπερ ἀπὸ σκοπιῆς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, κατεθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ἁπάντων, καὶ ἐυδαιμονίζων ἐμαυτὸν, ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κακὰς κῆρας. Ἐφήδρευε δὲ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναίως ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν, ἢ με καταβαλεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων, ἐν ᾧ φορούμενος οὐδ' ὅσον ἀνανήξασθαι δύναμαι. Στένων δὲ ὅμως ἀντέχω, τὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνιδρυμένον τῇ ψυχῇ παιδείας ἵμερον ἔχων, ὃς ἔλεόν μου καὶ οἶκτον ἀεὶ λαμβάνων, ἀνεγείρει καὶ ἀνακουφίζει. Διὰ τοῦτον ἔστιν ὅτε τὴν κεφαλὴν ἐπαίρω, καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασιν ἀμυδροῖς μὲν, — τὸ ὀξυδερκὲς γὰρ αὐτῶν ἡ τῶν ἀλλοκότων πραγμάτων ἀχλὺς ἐπεσκίασεν, — ἀλλ' ἀναγκαίως γοῦν περιβλέπομαι τὰ ἐν κύκλῳ, καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος. Εἰ δὲ μοι καὶ ἐξ ἀπροςδοκήτου βραχεῖα γένοιτο εὐδία καὶ γαλήνη θορύβων τῶν ἐκ πολιτείας, ὑπόπτερος ἐπικυματίζω, μονονοὺκ ἀεροπορῶν, αὔραις ταῖς ἐπιστήμης καταπνεόμενος, ἢ με πολλάκις ἀναπείθει δραπετεύειν, συνημερεύοντα αὐτῇ, καθάπερ ἀπὸ δεσποτῶν ἀμειλίκτων, οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ πραγμάτων ἀλλαχόθεν ἄλλων, χειμάῤῥου τρόπον, ἐπιχεομένων. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τούτοις θεῷ προςῆκον εὐχαριστεῖν ὅτι καίτοι κατακλυζόμενος οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος. Er spricht hier von seligen Zeiten der Jugend, wo er ganz den geliebten Wissenschaften und der

Beschauung leben konnte; aber die traurigen Umstände seines gedrückten und mißhandelten Volks zwangen ihn, als Geschäftsmann zu wirken. Namentlich wurde er in Angelegenheiten seiner Nation unter dem Cäsar Cajus Caligula als Gesandter nach Rom geschickt. Die Veranlassung war folgende. Zwischen der hellenischen Bevölkerung Alexandriens, und der zahlreichen jüdischen fand ein alter Groll statt, eben so sehr, wie es scheint, durch den Reichthum, vielleicht auch den Wucher der letztern, als durch gegenseitigen Religionshaß genährt. Dieser Haß kam zum furchtbaren Ausbruche im ersten Jahre des Cajus unter dem Präfecten Flaccus, der die Juden der Mißhandlung preisgab, und glomm unter der Asche fort, auch noch als letzterer in Ungnade gefallen war. Cajus verlangte später göttliche Verehrung, welche die hellenischen Alexandriner willig leisteten, die Juden aber um ihrer Religion willen verweigern mußten. Nun fiel der Pöbel unter dem Scheine, des Kaisers Sache zu verfechten, über die wehrlosen, vom Stadthalter preisgegebenen Juden her, und peinigte sie auf's unerträglichste. So mußten sie sich entschließen, an den Urheber ihrer Leiden, an den Kaiser selbst, eine Gesandtschaft zu schicken, die Schutz und bessere Bedingungen erflehen sollte. Philo trat an die Spitze derselben, nach Josephus Ant. XVIII. cap. VIII. §. 1. von zwei (τρεῖς ἐξ ἑκατέρας τῆς στάσεως, nämlich von Seiten der Juden und ihrer Ankläger, αἱρεθέντες), nach Philo's eigener glaubwürdigerer Angabe von vier Collegen begleitet. (Siehe am Ende des Buchs de legat. ἐν ἡμῖν δὲ πέντε πρεσβευταῖς). Sie richteten aber nichts aus, und schwebten sogar längere Zeit in großer Gefahr.

Die Zeit dieser Gesandtschaft läßt sich aus Philo's Schrift de legat. und aus Josephus genau bestimmen, wiewohl sonst kein anderer Geschichtsschreiber, weder Dio Cassius, noch Sueton, von derselben oder den Plänen des Caligula gegen die Juden redet. Der germanische Scheinkrieg, der nach Dio

Cassius in's Jahr der Stadt 793, also in's Jahr 39 nach Christus fällt, war schon vorüber, als die Gesandten ankamen; denn Philo beruft sich **Mang. II. 598.** Mitte, um die die Treue der Juden zu beweisen in einer Rede an den Kaiser darauf, daß sie geopfert hätten, *κατὰ τὴν ἐλπίδα τῆς γερμανικῆς νίκης*. Dieß konnte nicht früher als höchstens im Frühling des Jahres 39 geschehen, in dessen Sommer der Feldzug fällt. Nun sagt Philo ferner, er sey mit den andern Gesandten im Winter nach Rom gekommen cfr. p. 573. unten: *χειμῶνος μέσου διεπλεύσαμεν*. Dieß geschah demnach, da der germanische Feldzug schon als vergangen gedacht werden muß, entweder am Schlusse des Jahres 39 oder im Anfange von 40. Die Gesandten erlebten noch in Rom, den Befehl des Kaisers an Petronius, Statthalter in Syrien, der diesem die kolossale Bildsäule des Cajus im Tempel zu Jerusalem aufzustellen gebot, was nach pag. 583., (wo ein Brief des Petronius an Caligula angeführt wird, in dem er um Aufschub bittet, weil sonst die Juden nicht mehr im Felde arbeiten würden, das *ἐν ἀκμῇ* sey: *ἐν ἀκμῇ γὰρ τὸν τοῦ σίτου καρπὸν εἶναι*), nicht lange vor der Aerndte geschehen seyn muß. Folglich verblieben die Gesandten mindestens bis zum Frühjahre 40 in Rom.

Mit dieser Rechnung stimmt Josephus vollkommen überein, denn obwohl er den Petronius schreiben läßt, es sey eben Zeit der Aussaat und nicht der Aerndte, wie Philo, der auf jeden Fall als Augenzeuge größeren Glauben verdient, so erzählt er doch, Cajus habe den Petronius wegen angeblicher Widersetzlichkeit gegen die kaiserlichen Befehle zum Tode verurtheilt, der Mordbefehl sey aber durch den schnellen Tod des Kaisers vereitelt worden. cfr. Ant. XVIII. cap. VIII. Da nun Cajus im Januar 41 ermordet wurde, und da er im übrigen die Rache an Petronius gleich auf die vermeinte Beleidigung folgen lassen wollte (cfr. Ant. XVIII. cap. VIII.

§. 8.), so muß jener Befehl, die Aufstellung der kolossalen Bildsäule betreffend, den Philo in Rom erlebte, sammt den hieher gehörigen Verhandlungen nothwendig in's Jahr 40 gefallen seyn.

Da Philo auch über Palästina, namentlich über die Secte der Essäer Nachrichten mittheilt, so ist es nicht unwichtig zu wissen, daß er das Land seiner Väter selbst besucht hat; dieß geht theils daraus hervor, das er in der Schrift **quod omnis probus liber Mang. II. 457.** oben offenbar als Augenzeuge die Zahl der Essäer mit dem Beisatze: *κατ' ἐμὴν δόξαν* auf 4000 bestimmt, theils spricht er in dem Fragmente aus seiner Schrift **de providentia**, das uns **Eusebius praep. Liber VIII. cap. XIII.** aufbewahrt hat, **cfr. Mang. II. 646.** obere Mitte, von einer solchen Reise: *Τῆς Συρίας ἐπὶ θαλάττῃ πόλις ἐστιν, Ἀσκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐν ταύτῃ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστειλάμην, εὐξόμενός τε καὶ θύσων, ἐθεασάμην* u. s. w.

Dieß ist Alles, was wir mit Sicherheit über sein Leben wissen. Sonst geben uns verschiedene Kirchenväter verschiedene Nachrichten über ihn, die aber alle keinen Glauben verdienen. So erzählt **Eusebius hist. eccles. II. 17.**, er sey unter Claudius zum ersten Male nach Rom gekommen, habe daselbst seine Schrift **de legatione ad Cajum** mit vielem Beifalle im Senate vorgelesen (**cfr. cap. XVIII.** am Ende) und außerdem Bekanntschaft mit dem Apostel Petrus gemacht. Diese Angaben werden wiederholt von Hieronymus, der im **Catal. script. eccles.** noch beisetzt, er habe in einer seiner Schriften (ohne Zweifel in der **de vita contemplativa** unter dem Namen der Therapeuten), die Anhänger des Marcus, die frühesten Christen Alexandriens gefeiert. Noch weiter geht Photius **Cod. CV.**; Philo sey Christ gewesen, aber aus gewissen geheimen Gründen wieder abgefallen. Diese Nachrichten sind falsch: die erste, weil ein Werk, wie das **de lega-**

tione, das voll von Römerhaß und Schmähungen gegen den Kaiser Caligula ist, und keine Spur einer Dedicationsschrift an sich trägt, unmöglich, vor einem römischen Senate, und noch dazu von einem Juden vorgelesen werden konnte. Die zweite, weil nach den bewährtesten Ansichten Petrus unter Claudius nicht nach Rom kam; die dritte, weil die Therapeuten keine Christen, sondern Juden waren, wie wir seiner Zeit zeigen werden; die vierte, weil in Philo's Schriften sich keine Spur eigenthümlichen christlichen Glaubens findet. Andererseits ist es leicht, die Quelle dieser Angaben nachzuweisen, sie sind entstanden, weil die späteren Väter sich nur auf diese Weise die Aehnlichkeit zwischen gewissen Sätzen Philo's und des Evangeliums erklären konnten.

Die wichtige Frage über das Alter Philo's können wir erst später beantworten, wenn wir zuerst das Nöthige über seine Schriften werden bemerkt haben.

Zweites Capitel.

Ueber seine Schriften.

Dieses Capitel ist dazu bestimmt, nicht bloß seine Schriften einzeln aufzuzählen, sondern zugleich ihre Reihenfolge zu bestimmen; man wird den Nutzen und die Nothwendigkeit dieses Verfahrens später einsehen. Es sind vier Klassen der philonischen Werke zu unterscheiden.

1) Die philosophischen oder die philosophisch-historischen. Hieher gehören die drei Tractate, **de mundi incorruptibilitate**, **quod omnis probus liber**, und **de vita contemplativa**; der letztere bezieht sich auf den zweiten und setzt ihn schon als geschrieben voraus, man sehe gleich den Anfang desselben **Mang. II. 471**: *Ἐσσαίων πέρι διαλεχθεὶς — αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων — τὰ προσήκοντα λέξω.* Die Nachrichten über die Essäer, auf die er hier verweist, finden sich eben in der Schrift **quod omnis probus liber**.

Die Schrift **de mundo**, welche in die Ausgaben des Philo aufgenommen ist, würde auch in diese Klasse gehören, wenn sie Philo zum Verfasser hätte, allein sie ist, wie der Augenschein zeigt, ein späteres, aus verschiedenen seiner Schriften zusammengeflicktes Machwerk. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so scheinen die obengenannten drei unter seine frühesten Arbeiten zu gehören, wenigstens läßt sich dieß mit großer Wahrscheinlichkeit von den beiden Schriften **quod omnis probus liber**, und **de vita contemplativa** behaupten, in denen der jugendliche Ton und die Vorliebe für Dichter, die aus der großen Menge poetischer Citate hervorgeht, auf einen jungen Verfasser hindeuten.

Die zweite Klasse bezeichne ich mit dem Namen historisirenden Abhandlungen, und verstehe darunter solche Schriften, die einen Gegenstand aus der mosaischen Geschichte so behandeln, daß der Wortsinn neben dem höhern oder allegorischen hergeht. Diese Klasse bildet ein geschlossenes, eng zusammenhängendes Ganzes.

Den Anfang derselben macht die Schrift **de mundi opificio**, welche von der Weltschöpfung, zum Theile nach der wörtlichen, zum Theile nach der allegorischen Erklärung von **Genesis I.** und **II.** handelt. Auf sie folgt das Buch **de vita Abrahami**, das an drei verschiedenen Orten auf erstere Schrift verweist und sie also voraussetzt. **cfr.** Pf. **V. 230. unten, Mang. II. 1.** im Anfange des Buchs: *Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται Γένεσις, ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἣν ἐν ἀρχῇ περιέχει, λαβοῦσα τὴν πρόσρησιν· καίτοι μυρίων ἄλλων ἐμφερομένων πραγμάτων, ὅσα κατ' εἰρήνην ἢ πόλεμον, ἢ φορὰς καὶ ἀφορίας, ἢ λιμὸν καὶ εὐθηνίαν, ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος· ἢ τὸ ἐναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζώων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν εὐκρασίαν, καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν μὲν ἀρετῇ, τῶν δὲ κακίᾳ συμβιωσάντων.*

Ἀλλ' ἐπειδὴ τούτων τὰ μὲν ἐστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Das zweite Mal Pf. V. 226. Mitte. Mang. II. 3. Mitte: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις, ὅσοι τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς ἠσπάσαντο, καὶ μάλιστα παρὰ Μωσεῖ τῷ πανσόφῳ· ὅς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμόν φησιν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· δι' ἃς δὲ αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Die Stelle, auf die er sich bezieht, ist ohne Zweifel de mundi opificio. Pf. I. 26. Mitte — 32 Mitte. Das dritte Mal Pf. V. 342. gegen oben, Mang. II. 37. untere Mitte: τὸν θάνατον νομίζειν δεῖ, μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. Die Stelle, auf die er sich bezieht, steht de mundi opificio Pf. I. 92., wo der göttliche Ursprung der Seele gelehrt wird. Mangey, der der alten fehlerhaften Eintheilung gemäß auf das Buch de mundi opificio, die allegorischen und nicht die historisirenden, zu denen es schon dem Gegenstande nach gehört, folgen läßt, will sich dadurch aus der Verlegenheit helfen, daß er in einer Note zur ersteren Stelle den Ausdruck κοσμοποιΐα für einen Gesammtnamen der allegorischen Schriften unseres Verfassers erklärt, eine Annahme, die eben so sehr wider das Ansehen der Handschriften streitet, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben, als der gesunden Vernunft entgegen ist, da Philo der Gesammtmasse der allegorischen Schriften, vermöge ihres Inhalts, unmöglich diesen Namen geben konnte. Man braucht die fraglichen Schriften nur obenhin zu lesen, um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen. Ebenso unrichtig ist es, wenn er in derselben Note behauptet, Philo

verweise in dem zweiten oben angeführten Citate auf eine Stelle des Buches de Plantatione, denn der wichtigste Ausspruch über die tiefere Bedeutung der Vierzahl findet sich nicht dort, sondern an dem genannten Orte der Schrift de mundi opificio. Wir werden außerdem weiter unten noch einen andern triftigen Grund dafür angeben, daß Philo in jenen drei Citaten nur letztere Schrift und keine der allegorischen gemeint haben konnte. — Nun folgt der Reihe nach die Schrift de Josepho; denn obgleich nicht unmittelbar nach der vorhergehenden von Philo geschrieben, ist sie doch die nächste von seinen übriggebliebenen Arbeiten. Er hatte nämlich den Plan, das Leben der drei Patriarchen zu beschreiben, cfr. de Abrahamo Pf. V. 252. Mitte. Mang. II. 8. gegen unten: *ὃις μὲν οὖν διενήνοχεν ἕκαστος, ἐφ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος ἐπειγόμενος, αὖθις ἀκριβέστερον ἐροῦμεν.* Das Wort *ἕκαστος* bezieht sich auf die drei Patriarchen, das Nähere über sie findet sich aber keineswegs in dem Buche de Abrahamo; er wollte es also in besonderen Abhandlungen beschreiben. Ebenso Pf. V. 236. unten, Mang. II. 10. obere Mitte: *Ταῦτα μὲν οὖν κοινῇ περὶ τῶν τριῶν ἀναγκαίως προειρήσθω· λεκτέον δὲ ἑξῆς ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας.* Daß er nun dieses Versprechen erfüllt habe, geht hervor aus dem Anfange der Schrift de Josepho cfr. Mang. II. 41: *τρεῖς μὲν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθεσις, φύσις, ἄσκησις· τρεῖς δὲ καὶ σοφῶν οἱ πρεσβύτατοι κατὰ Μωυσῆν ἐπώνυμοι τούτων, ὧν τοὺς βίους ἀναγεγραφὼς τόν τε ἐκ διδασκαλίας, καὶ τὸν αὐτομαθῆ, καὶ τὸν ἀσκητικόν· τέταρτον κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν.* Unter *ὁ ἐκ διδασκαλίας* versteht er den Abraham, unter *αὐτομαθής* den Isak, unter *ἀσκητικός* den Jakob, wie aus vielen Stellen der Schrift de Abrahamo und andern hervorgeht, unter *πολιτικός* den Joseph, wie er gleich in den folgenden Worten selbst sagt. Jene beiden

Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τούτων τὰ μέν ἐστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Das zweite Mal Pf. V. 226. Mitte. Mang. II. 3. Mitte: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις, ὅσοι τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς ἠσπάσαντο, καὶ μάλιστα παρὰ Μωσεῖ τῷ πανσόφῳ· ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμόν φησιν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· δι᾽ ἃς δὲ αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Die Stelle, auf die er sich bezieht, ist ohne Zweifel de mundi opificio. Pf. I. 26. Mitte — 32 Mitte. Das dritte Mal Pf. V. 342. gegen oben, Mang. II. 37. untere Mitte: τὸν θάνατον νομίζειν δεῖ, μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. Die Stelle, auf die er sich bezieht, steht de mundi opificio Pf. I. 92., wo der göttliche Ursprung der Seele gelehrt wird. Mangey, der der alten fehlerhaften Eintheilung gemäß auf das Buch de mundi opificio, die allegorischen und nicht die historisirenden, zu denen es schon dem Gegenstande nach gehört, folgen läßt, will sich dadurch aus der Verlegenheit helfen, daß er in einer Note zur ersteren Stelle den Ausdruck κοσμοποιΐα für einen Gesammtnamen der allegorischen Schriften unseres Verfassers erklärt, eine Annahme, die eben so sehr wider das Ansehen der Handschriften streitet, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben, als der gesunden Vernunft entgegen ist, da Philo der Gesammtmasse der allegorischen Schriften, vermöge ihres Inhalts, unmöglich diesen Namen geben konnte. Man braucht die fraglichen Schriften nur obenhin zu lesen, um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen. Ebenso unrichtig ist es, wenn er in derselben Note behauptet, Philo

σαντο. Die Männer, welche den Rang ungeschriebener Gesetze behaupten sollen, theilt er in zwei Triaden ein, deren erste den Enos (cfr. Genesis V. 6.), Henoch und Noah, deren zweite den Abraham, Isak und Jakob umfaßt, welchen letztern noch Joseph beigefügt ist. Wenn er nun die Schrift de Decalogo mit den Worten beginnt: τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω, so dürfen wir keinen Augenblick mehr zweifeln, daß die Schrift de Decalogo unmittelbar auf das Buch de vita Josephi folgt. Dieser Tractat ist noch deßhalb für unsern Zweck wichtig, weil Philo gegen das Ende desselben Mang. II. 205. Mitte — 208. unten, seine Ansicht von den mosaischen Gesetzen auf eine Weise darlegt, daß man daraus die Reihenfolge der übrigen Tractate bestimmen kann. Wir werden später Gelegenheit haben, hierauf zu verweisen.

Nun kommt die kleine Schrift de circumcisione cfr. Mang. II. 210. gleich im Anfange des Tractats: Τὰ μὲν γένη τῶν ἐν εἴδει νόμων, οἱ προσαγορευόμενοι δέκα λόγοι διὰ τῆς προτέρας ἠκρίβωνται συντάξεως.

Zunächst folgen die zwei Bücher de Monarchia. Man vergleiche hierüber das Ende der Schrift de circumcisione: τρεπτέον δὲ ἐπὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη νόμους, καὶ πρῶτον ἀφ' ὧν ἄρχεσθαι καλὸν, τοὺς περὶ μοναρχίας ὁρισθέντας, so wie seine Aeußerung in der kaum vorher genannten Stelle der Schrift de Decalogo Mang. II. 205. untere Mitte: Χρὴ δὲ μηδ' ἐκεῖνο ἀγνοεῖν, ὅτι οἱ δέκα λόγοι κεφάλαια νόμων εἰσὶ τῶν ἐν εἴδει παρ' ὅλην τὴν νομοθεσίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγραφέντων· ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας. Er betrachtet nämlich die zehn Gebote als allgemeine Begriffe, oder ἰδέαι, welche eine Menge besonderer Vorschriften

unter sich befassen. So sey denn unter das erste Gebot der ganze Umfang der Gesetze und Lehren, die sich auf die Einheit Gottes beziehen, zu subsummiren. Wenn er nun in den folgenden Tractaten, wie er selbst sagt, die speciellen Gebote darthun will, so ist zum Voraus zu erwarten, daß er mit dem Abschnitte de monarchia den Anfang machte. Das erste Buch de monarchia handelt von der Einheit Gottes, das zweite von dem Gottesdienste und den Opfern. cfr. das Ende des ersten Buchs: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια περὶ τῆς τοῦ ἑνὸς θεοῦ καὶ ὄντως ὄντος ἐννοίας ὑπειπών, ὃν χρὴ τρόπον ἀπονέμειν αὐτῷ τὰς τιμὰς ἑξῆς ὑπογράφει.* Im zweiten Buche spricht er wirklich, diesem Plane gemäß, von dem Tempel und den Priestern. Letzteres führte ihn darauf, Genaueres über den Stand und das Einkommen der Priester und Leviten zu sagen, was in der Schrift de praemiis sacerdotum geschieht. Diese Schrift ist deßhalb wegen ihres Inhalts unmittelbar hinter die Bücher de monarchia zu reihen. Sofort kommt die Schrift de victimis; wie aus dem Ende des Tractats de praemiis sacerdotum hervorgeht. cfr. Mang. II. 237: *Ταῦτα καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια νομοθετήσας περὶ τῶν ἱερέων, ἑξῆς ἀναδιδάσκει περὶ ζώων, ἃ πρὸς θυσίας ἐστὶν ἐπιτήδεια.* Die Schrift de victimis verweist ihrerseits wieder auf die folgende de sacrificantibus, vergl. das Ende derselben: *εἰρηκότες οὖν, ὡς οἷόν τε ἦν τά περὶ θυσιῶν ἑξῆς καὶ περὶ τῶν θυόντων λέξομεν*, was eben im Tractate de sacrificantibus geschieht.

Nun läßt Mangey die kleine Schrift de mercede meretricis non accipienda folgen. Der Gegenstand ist dieser Ordnung günstig, da Philo in den vorhergehenden Tractaten neben den Priestern und Opfern auch von denen handelt, die in der Gemeinde nicht wohnen dürfen, allein es findet sich weder in den vorhergehenden Schriften, noch in dieser selbst eine Stelle, welche bestimmt für diese Ordnung spräche.

σαντο. Die Männer, welche den Rang ungeschriebener Gesetze behaupten sollen, theilt er in zwei Triaden ein, deren erste den Enos (cfr. Genesis V. 6.), Henoch und Noah, deren zweite den Abraham, Isak und Jakob umfaßt, welchen letztern noch Joseph beigefügt ist. Wenn er nun die Schrift de Decalogo mit den Worten beginnt: *τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωυσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω*, so dürfen wir keinen Augenblick mehr zweifeln, daß die Schrift de Decalogo unmittelbar auf das Buch de vita Josephi folgt. Dieser Tractat ist noch deßhalb für unsern Zweck wichtig, weil Philo gegen das Ende desselben Mang. II. 205. Mitte — 208. unten, seine Ansicht von den mosaischen Gesetzen auf eine Weise darlegt, daß man daraus die Reihenfolge der übrigen Tractate bestimmen kann. Wir werden später Gelegenheit haben, hierauf zu verweisen.

Nun kommt die kleine Schrift de circumcisione cfr. Mang. II. 210. gleich im Anfange des Tractats: *Τὰ μὲν γένη τῶν ἐν εἴδει νόμων, οἱ προςαγορευόμενοι δέκα λόγοι διὰ τῆς προτέρας ἠκρίβωνται συντάξεως.*

Zunächst folgen die zwei Bücher de Monarchia. Man vergleiche hierüber das Ende der Schrift de circumcisione: *τρεπτέον δὲ ἐπὶ τοὺς κατὰ μέρος ἤδη νόμους, καὶ πρῶτον ἀφ' ὧν ἄρχεσθαι καλὸν, τοὺς περὶ μοναρχίας ὁρισθέντας*, so wie seine Aeußerung in der kaum vorher genannten Stelle der Schrift de Decalogo Mang. II. 205. untere Mitte: *Χρὴ δὲ μηδ' ἐκεῖνο ἀγνοεῖν, ὅτι οἱ δέκα λόγοι κεφάλαια νόμων εἰσὶ τῶν ἐν εἴδει παρ' ὅλην τὴν νομοθεσίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγραφέντων· ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας.* Er betrachtet nämlich die zehn Gebote als allgemeine Begriffe, oder *ἰδέαι*, welche eine Menge besonderer Vorschriften

ist. Die zunächst folgende Schrift de patribus colendis, welche das fünfte Gebot behandelt, wurde ebenfalls von Mai gefunden. Daß sie diese Stelle einnehme, geht theils aus dem Gegenstande hervor, da nach dem vierten Gebote das fünfte nothwendig folgen muß, theils sprechen die ausdrücklichen Worte Philo's im Anfange dieses Tractats dafür: *τέτταρα εἴδη πρότερον ὑπειπών, ἃ καὶ τῇ τάξει καὶ τῇ δυνάμει πρῶτα ἦν ὡς ἀληθῶς, τό τε περὶ μοναρχίας, ᾗ μοναρχεῖται ὁ κόσμος, καὶ τὸ περὶ τοῦ μηδὲν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα δημιουργεῖν θεοῦ, καὶ τὸ περὶ τοῦ μὴ ψευδορκεῖν ἢ συνόλως μάτην ὀμνύναι, καὶ τὸ περὶ ἱερᾶς ἑβδόμης, ἅπερ σύμπαντα τείνει πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα· μέτειμι ἐπὶ τὸ πέμπτον τὸ περὶ γονέων τιμῆς.*

Sofort muß die schriftstellerische Thätigkeit unseres Verfassers auf eine geraume Zeit durch öffentliche Geschäfte unterbrochen worden seyn. Dieß geht sowohl aus den letzten Worten der Schrift de parentibus colendis hervor, wo er sagt: *ταῦτα μὲν οὖν ἀποχρώντως λέλεκται. Τὰ δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ δέλτῳ μετὰ ταῦτα καιροῦ διδόντος ἐπισκεψόμεθα.* Er würde nämlich die Worte *καιροῦ διδόντος* kaum beigefügt haben, wenn er nicht Hindernisse seiner literarischen Thätigkeit vor sich gesehen hätte. Deutlicher spricht hiefür der Anfang des nächstfolgenden zweiten Buchs de specialibus, welches das erste und zweite Gebot der zweiten Tafel oder das sechste und siebente des Dekalogs behandelt. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir auf das erste Cap., wo diese Stelle bereits gegeben ist. *Ἦν ποτὲ χρόνος — οὐκ ἐγκαταπίνομαι βύθιος.* Er würde nicht von glückseligen Zeiten früherer Muße, noch von lästigen Unterbrechungen durch Geschäfte reden, wenn er nicht kurz zuvor durch diesen Drang gelitten hätte. Dieses zweite Buch de specialibus schließt sich, vermöge des Gegenstandes, an die vorhergenannten an, da es von dem ersten und zweiten Gebote

der zweiten Tafel handelt. cfr. Mang. II. 300. gegen unten: ἐπεὶ δὲ περὶ δέκα λογίων ἅπερ αὐτὸς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἄνευ προφήτου καὶ ἑρμηνέως, πέντε μὲν εἴρηται τὰ χαραχθέντα ἐν τῇ προτέρᾳ δέλτῳ, καὶ ὅσα τῶν κατὰ μέρος συνέτεινεν εἰς ταῦτα· δεῖ δὲ ἐν τῷ παρόντι καὶ τὰ λοιπὰ τὰ κατὰ τὴν ἑτέραν δέλτον ὡς οἷόν τε ἄριστα συνυφῆναι. Allein ich habe gute Gründe zu der Annahme, daß in diese Zwischenzeit die drei Bücher de vita Mosis, welche Mangey gleich nach der Schrift de Josepho stellt, so wie ein verloren gegangener Tractat de pietate und die noch vorhandenen de Caritate und de Poenitentia zu setzen sind. Der bessern Ordnung wegen kann ich aber diese Gründe nicht gleich jetzt, sondern werde sie erst später angeben.

Auf das zweite Buch, de specialibus, folgt der Reihe nach das dritte, welches das achte und neunte Gebot behandelt, cfr. den Anfang desselben Mang. II. 335: τὰ μὲν ἐπὶ μοιχείᾳ καὶ ἀνδροφονίᾳ καὶ ὅσα ἑκάτερα τούτων ὑποστέλλει νόμιμα, μετὰ ἁπάσης ἀκριβείας, ὥς γε ἐμαυτὸν πείθω, λέλεκται πρότερον· τὸ δὲ ἑπόμενον τῇ τάξει συνεπισκεπτέον, ὅ τι τρίτον μὲν ἐστι τῶν ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ στήλῃ, ταῖς δὲ ἐν ἀμφοτέραις ὄγδοον, περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν. Tiefer unten Mang. II. 342. behandelt er außer dem achten noch das neunte Gebot gegen die falschen Zeugnisse. Als Anhang ist das Buch de Judice zu betrachten. Dieß geht daraus hervor, daß am Ende dieses Buches auf die Darstellung des zehnten Gebots, welches in der Schrift de concupiscentia abgehandelt wird, verwiesen ist. cfr. Mang. II. 348. unten: Πολλὰ μὲν οὖν ἄλλα πρός τε ψευδομάρτυρας καὶ δικαστὰς ἔνεστι λέγειν· ὑπὲρ δὲ τοῦ μὴ μακρηγορεῖν, ἰτέον ἐπὶ τὸ τελευταῖον τῶν δέκα λογίων, ὃ κεφαλαιώδει τύπῳ, καθάπερ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον κεχρησμῴδηται. Τοῦτο δ' ἐστὶν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. Erstlich faßt er hier den Artikel über die falschen Zeugnisse und den Richter in eins zusammen, für's zweite läßt er das

zehnte Gebot auf die Schrift de Judice folgen, deßhalb muß diese nothwendig zwischen der Darstellung des neunten und des zehnten Gebots, also zwischen dem dritten Buche de specialibus und dem Tractate de concupiscentia ihre Stelle einnehmen.

Die Schrift de concupiscentia verweist hinwiederum auf den Tractat de Justitia, siehe Mang. II. 358. am Ende: νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον. Folglich ist dieser gleich nach der Schrift de concupiscentia geschrieben. Als ein Anhang desselben ist das Buch de creatione principis zu betrachten. Dieß geht theils aus der Gleichheit des Gegenstandes, theils aus dem Anfange der zunächst folgenden Schrift de Fortitudine hervor: cfr. Mang. II. 375: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπὼν, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν; der Beisatz καὶ τῶν κατ' αὐτὴν beweist, daß er die Gerechtigkeit nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit einem andern verwandten Gegenstande, also ohne Zweifel mit dem ganz ähnlichen Tractate de creatione principis behandelt hatte. Denn dieser spricht von pag. 368. edit. Mang. II. bis Ende gar nicht mehr von der Wahl des Fürsten, sondern bloß von der Gerechtigkeit. Wäre indeß noch ein Zweifel über unsere Annahme vorhanden, so würde er dadurch völlig niedergeschlagen, daß Philo selbst die Schrift de creatione principis mit dem Titel δικαιοσύνη bezeichnet. Mang. II. 369, unten, und 370, oben, sagt er nämlich: ἁρμονίαν δέ τινα ἑξῆς τίθησιν ὁμοιότροπον παραγγελμάτων, φάσκων τὰ κτήνη μὴ ὀχεύειν ἑτεροζύγοις, τὸν ἀμπελῶνα μὴ κατασπείρειν δίφορον, ἱμάτια ἐκ δυοῖν ὑφασμένα, κίβδηλον ἔργον, μὴ ἀμπέχεσθαι. Λέλεκται δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐν τοῖς κατὰ μοιχῶν (nämlich im zweiten Buche de legibus specialibus) — λεκτέον δὲ καὶ νῦν ἐν τοῖς περὶ δικαιοσύνης, nämlich eben in der Schrift de creatione principis.

Nach der Schrift de fortitudine, die, vermöge der eben angeführten Texteswortе: περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν — πρότερον εἰπών, auf die zwei Tractate de justitia und de creatione principis folgt, reiht Mangey die zwei Schriften de caritate und de poenitentia. Wir haben oben angedeutet, daß wir dieser Anordnung nicht beipflichten können; die Gegengründe sind folgende. Philo schließt den Tractat de concupiscentia mit den Worten: „Genug von den zehn Geboten und den einzelnen besondern Vorschriften, die sich auf ein jedes derselben beziehen; man muß aber wissen, daß ebenso, wie es einzelne Vorschriften und specielle Gesetze gibt, die nur auf eines der zehn Gebote mit Ausschluß der andern Bezug haben, auch allgemeine Regeln vorhanden sind, die nicht zu einem oder zwei derselben, sondern zu allen Geboten zusammengehören. Dieß sind die gemeinnützlichen Tugenden; denn ein jedes der zehn Gebote für sich und alle zusammen reizen und treiben den Menschen zur Klugheit, Gerechtigkeit, Gottesfucht und dem übrigen Chore der Tugenden an, auf daß den guten Gesinnungen gesunde Reden, und diesen hinwiederum gute Handlungen entsprechen, und die Seele wie eine wohlgestimmte Lyra voll Harmonie sey. Von der Fürstin der Tugenden nun, von der Frömmigkeit und der Heiligkeit, und außerdem von der Klugheit und Mäßigung haben wir früher gesprochen; jetzt wollen wir noch von der mit letztern eng verwandten Gerechtigkeit reden“: Περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης εἴρηται πρότερον, νυνὶ δὲ περὶ τῆς ἐπιτηδευούσης ἀδελφὰ καὶ συγγενῆ ταύταις δικαιοσύνης λεκτέον. Da die Gerechtigkeit, deren Darstellung er hier verspricht, in einem eigenen Tractate abgehandelt ist, so müssen wir dieß auch von der Frömmigkeit, Klugheit und Heiligkeit annehmen. Hieraus folgt denn erstlich, daß der Tractat oder die Tractate, in denen die genannten Tugenden beschrieben waren, verloren gegangen

sind, weil sie sich nicht mehr unter den Werken Philo's finden, zweitens, daß sie ursprünglich ihre Stelle vor der Schrift de concupiscentia, die auf sie verweist, einnahmen. Nun hängt aber rückwärts von dieser Schrift alles auf's genauste zusammen, so daß man nicht wohl eine Zwischenarbeit annehmen kann, als bei dem zweiten Buche de legibus specialibus, dessen Eingang, wie wir gezeigt haben, selbst von einer längern Unterbrechung zeuget, während deren Philo, in freien Augenblicken, die ihm wohl nicht fehlten, recht gut eine eigene, mit dem andern nicht so genau zusammenhängende, obwohl zum Ganzen gehörige und weniger freie Zeit erfordernde Arbeit unternehmen konnte. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß das verlorne Werk de pietate vor dem zweiten Buche de specialibus geschrieben wurde; aber dieses Werk hängt genau zusammen mit den drei Büchern de vita Mosis und dem Tractate de caritate, worüber der Anfang der letzteren Schrift zu vergleichen ist, Mang. II. 383., der so lautet: „Wir müssen jetzt von einer Tugend reden, die sehr genau mit der Frömmigkeit verwandt, ja als eine Zwillingsschwester derselben zu betrachten ist, nämlich von der Menschenliebe, welche dem Urheber unserer Gesetze theuerer war, als irgend einem andern Menschen. Er wußte nämlich, daß sie der gerade Weg zur Heiligkeit sey. Deßhalb hat er auch alle Bürger seines Staats zur Einheit und Gemeinschaft angehalten, indem er sein eigenes Leben als das schönste Vorbild ihnen hinstellte. Was er nun aus Liebe für die Menschen im einzelnen und für alle insgesammt, von seiner frühesten Jugend an bis in's Alter that, habe ich vorher in drei Büchern beschrieben, die von dem Leben des Moses handeln. Ich muß aber hier noch einiger Handlungen am Ende seines Lebens gedenken, die ein lebendiger Beweis der Liebe zum Guten sind, welche er lauter und ungetrübt in seiner Seele, diesem schönen Abglanze eines göttlichen Urbilds be-

wahrte.“ Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν, ἧς ἐρασθεὶς, ὡς οὐκ οἶδ' εἴ τις ἕτερος, ὁ πατὴρ τῶν νόμων — ὁδὸν γὰρ οἷα λεωφόρον ἄγουσαν ἐφ' ὁσιότητα ταύτην ἠπίστατο — τοὺς ὑφ' αὐτὸν ἅπαντας ἤλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοινωνίαν, παράδειγμα καλὸν, ὥςπερ γραφὴν ἀρχέτυπον, στηλιτεύσας τὸν ἴδιον βίον. Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν καὶ κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου καὶ πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ, δεδήλωται πρότερον ἐν τρισὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως. Ἑνὸς δ' ἢ δυοῖν, ὧν ἐπὶ τελευτῇ κατώρθωσεν, ἀναγκαῖον ἐπιμνησθῆναι. Δείγματα γάρ εἰσι τῆς συνεχοῦς καὶ ἀδιαστάτου καλοκἀγαθίας, ἣν ἀσύγχυτον ἐπεσφραγίσατο τῇ ψυχῇ, χαρακτῆρι θείῳ τυπωθείσῃ. Aus diesen Worten geht nun erstens hervor, daß er wirklich einen Tractat de pietate oder περὶ εὐσεβείας geschrieben haben muß, denn er konnte, zumal bei seiner Schreibseligkeit, nicht geradezu die Menschenliebe mit der Frömmigkeit in dieses enge Verhältniß setzen, wenn er letztere nicht vorher geschildert hätte. Für's zweite muß diese verlorne Schrift de pietate in innigem Verhältnisse gestanden seyn zu der noch vorhandenen de caritate, weil er beide so genau mit einander verbindet. Für's dritte endlich ersehen wir, daß der Tractat de caritate eng zusammenhängt mit dem Leben Mosis, wie denn jener Abschnitt, nicht sowohl in didactischer oder analytischer Weise, wie die andern ähnlichen Schriften de fortitudine und justitia, sondern historisch und mit beständiger Rücksicht auf das Leben des Moses geschrieben ist. Deßhalb vermuthe ich nun, daß sowohl der Tractat de caritate als auch der verlorne de pietate unmittelbar nach dem Leben Mosis von unserem Verfasser ausgearbeitet wurde. Dieß ist nach seiner Art zu denken ganz natürlich. Denn wenn er schon das Leben der Patriarchen und ihrer gefeiertesten Vorgänger als Vorbilder der Tugend betrachtete,

ind, weil sie sich nicht mehr unter den Werken Philo's fin-
en, zweitens, daß sie ursprünglich ihre Stelle vor der Schrift
le concupiscentia, die auf sie verweist, einnahmen. Nun
ängt aber rückwärts von dieser Schrift alles auf's genauste
isammen, so daß man nicht wohl eine Zwischenarbeit anneh-
ien kann, als bei dem zweiten Buche de legibus speciali-
us, dessen Eingang, wie wir gezeigt haben, selbst von einer
ängern Unterbrechung zeuget, während deren Philo, in freien
lugenblicken, die ihm wohl nicht fehlten, recht gut eine ei-
ene, mit dem andern nicht so genau zusammenhängende, ob-
wohl zum Ganzen gehörige und weniger freie Zeit erfordernde
lrbeit unternehmen konnte. Es ist demnach sehr wahrschein-
ich, daß das verlorne Werk de pietate vor dem zweiten
Buche de specialibus geschrieben wurde; aber dieses Werk
ängt genau zusammen mit den drei Büchern de vita Mosis
nd dem Tractate de caritate, worüber der Anfang der letz-
ren Schrift zu vergleichen ist, Mang. II. 383., der so lau-
t: „Wir müssen jetzt von einer Tugend reden, die sehr ge-
au mit der Frömmigkeit verwandt, ja als eine Zwillings-
hwester derselben zu betrachten ist, nämlich von der Men-
henliebe, welche dem Urheber unserer Gesetze theuerer war,
ls irgend einem andern Menschen. Er wußte nämlich, daß
e der gerade Weg zur Heiligkeit sey. Deßhalb hat er auch
lle Bürger seines Staats zur Einheit und Gemeinschaft an-
ehalten, indem er sein eigenes Leben als das schönste Vor-
ild ihnen hinstellte. Was er nun aus Liebe für die Men-
hen im einzelnen und für alle insgesammt, von seiner frü-
esten Jugend an bis in's Alter that, habe ich vorher in
rei Büchern beschrieben, die von dem Leben des Moses han-
eln. Ich muß aber hier noch einiger Handlungen am Ende
ines Lebens gedenken, die ein lebendiger Beweis der Liebe
um Guten sind, welche er lauter und ungetrübt in seiner
Seele, diesem schönen Abglanze eines göttlichen Urbilds be-

gesonderten Tractats, oder nur Bestandtheile des einen περὶ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος meint, so halte ich dagegen für gewiß, daß die kleine Schrift de poenitentia unmittelbar auf den Tractat de caritate folgte, also auch zu dem Anhange der drei Bücher de vita Mosis zu rechnen ist. Ich schließe dieß aus dem Anfange derselben, cfr. Mang. II. 405: φιλάρετος δὲ καὶ φιλόκαλος καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν ὁ ἱερώτατος Μωϋσῆς, προτρέπει τοὺς πανταχοῦ πάντας εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης εἶναι ζηλωτάς. Die Worte καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν beweisen, daß er im Augenblicke, wo er den Tractat de poenitentia schrieb, besonders die Menschenliebe des Gesetzgebers im Auge hatte, daß er also, allem Anscheine nach, kurz vorher damit beschäftigt gewesen war, folglich, daß der Tractat de caritate zunächst voranging. Verwandelt man ferner die Worte φιλάρετος und φιλόκαλος in ein Hauptwort, so heißt dieses, εὐσεβεία oder ὁσιότης, wir ersehen also hieraus, daß er zwar zunächst an die Menschenliebe des Moses, aber auch an seine Heiligkeit dachte, daß also das Schriftchen de poenitentia auch mit dem verlornen Buche de pietate in Verbindung stand. So wie ferner der historische Ton des angeführten Eingangs darauf hinweist, daß er, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Lebensgeschichte Moses kurz zuvor behandelt hatte.

Ich denke, diese Gründe sind hinreichend, um unsere Anordnung zu rechtfertigen. Dagegen ließe sich bloß die Ueberschrift einwenden, welche die drei Tractate de fortitudine, de caritate und de poenitentia in einigen Handschriften tragen. Diese ist: περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας, so daß es nach dem ersten Anblicke scheint, als haben diese drei Schriften von jeher zusammengehört. Allein dieser Titel ist nicht constant, der Mediceische Codex, sonst der beste, geht davon ab, cfr. Mang. II. 375. nota. Er liest: περὶ ἀρετῶν, ἤτοι περὶ

ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας, καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Ebenso die Oxforder Handschrift. Also erkennen diese beiden eine verloren gegangene Schrift de pietate an. Mangey am angeführten Orte argwöhnt einen Fehler oder eine eigenmächtige Abänderung der Abschreiber, aber dieß ist voreilig, da Philo selbst an zwei Orten, wie wir gezeigt haben, auf diesen Tractat hinweist. War er aber wirklich vorhanden, so müssen auch die zwei Schriften de caritate und de poenitentia in einer engen Verbindung mit ihm gestanden seyn. Wenn nun Eusebius hist. eccles. Liber II. cap. 18. mit den Worten: „*καὶ ἔτι τὸ περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωσῆς,*“ und Hieronymus im Catal. mit dem Citate: „De tribus virtutibus liber unus,“ wirklich jenen Titel anerkennt, so möchte ich weit eher glauben, daß er ursprünglich den drei Büchern de pietate, de caritate und de poenitentia angehört habe, oder daß vielleicht die zwei Schriften de fortitudine und de justitia mit einer verlornen dritten ähnlichen Inhalts ein eigenes Buch ausgemacht, und ursprünglich jene Ueberschrift besessen haben, daß aber dieselbe später, nachdem schon mehrere Abhandlungen verloren gegangen waren, auf die nächsten übrig gebliebenen, zu denen sie einigermaßen paßte, übergetragen worden sey.

Zunächst folgt nun jedenfalls, mag unsere letztere Anordnung richtig seyn oder nicht, das Buch de praemiis ac poenis, welches deßhalb besonders wichtig ist, weil es gleich im Eingange ein Verzeichniß aller vorhergehenden Abschnitte liefert. cfr. Mang. II. 408: „Die Orakel des Propheten Moses zerfallen in drei Klassen, die eine betrifft die Weltschöpfung, die zweite ist geschichtlichen Inhalts, die dritte umfaßt die Gesetze. Die Weltschöpfung beginnt in einem herrlichen Gemälde mit der Erschaffung des Himmels, und hört mit der Bildung des Menschen auf; jener, der Himmel nämlich, ist das vollendetste Geschöpf unter den unvergänglichen, die-

gesonderten Tractats, oder nur Bestandtheile des einen περὶ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος meint, so halte ich dagegen für gewiß, daß die kleine Schrift de poenitentia unmittelbar auf den Tractat de caritate folgte, also auch zu dem Anhange der drei Bücher de vita Mosis zu rechnen ist. Ich schließe dieß aus dem Anfange derselben, cfr. Mang. II. 405: φιλάρετος δὲ καὶ φιλόκαλος καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν ὁ ἱερώτατος Μωϋσῆς, προτρέπει τοὺς πανταχοῦ πάντας εὐσεβείας καὶ δικαιοσύνης εἶναι ζηλωτάς. Die Worte καὶ διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν beweisen, daß er im Augenblicke, wo er den Tractat de poenitentia schrieb, besonders die Menschenliebe des Gesetzgebers im Auge hatte, daß er also, allem Anscheine nach, kurz vorher damit beschäftigt gewesen war, folglich, daß der Tractat de caritate zunächst voranging. Verwandelt man ferner die Worte φιλάρετος und φιλόκαλος in ein Hauptwort, so heißt dieses, εὐσέβεια oder ὁσιότης, wir ersehen also hieraus, daß er zwar zunächst an die Menschenliebe des Moses, aber auch an seine Heiligkeit dachte, daß also das Schriftchen de poenitentia auch mit dem verlornen Buche de pietate in Verbindung stand. So wie ferner der historische Ton des angeführten Eingangs darauf hinweist, daß er, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Lebensgeschichte Moses kurz zuvor behandelt hatte.

Ich denke, diese Gründe sind hinreichend, um unsere Anordnung zu rechtfertigen. Dagegen ließe sich bloß die Ueberschrift einwenden, welche die drei Tractate de fortitudine, de caritate und de poenitentia in einigen Handschriften tragen. Diese ist: περὶ τριῶν ἀρετῶν, ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας, so daß es nach dem ersten Anblicke scheint, als haben diese drei Schriften von jeher zusammengehört. Allein dieser Titel ist nicht constant, der Mediceische Codex, sonst der beste, geht davon ab, cfr. Mang. II. 375. nota. Er liest: περὶ ἀρετῶν, ἤτοι περὶ

ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας, καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. Ebenso die Oxforder Handschrift. Also erkennen diese beiden eine verloren gegangene Schrift de pietate an. Mangey am angeführten Orte argwöhnt einen Fehler oder eine eigenmächtige Abänderung der Abschreiber, aber dieß ist voreilig, da Philo selbst an zwei Orten, wie wir gezeigt haben, auf diesen Tractat hinweist. War er aber wirklich vorhanden, so müssen auch die zwei Schriften de caritate und de poenitentia in einer engen Verbindung mit ihm gestanden seyn. Wenn nun Eusebius hist. eccles. Liber II. cap. 18. mit den Worten: „*καὶ ἔτι τὸ περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωσῆς*," und Hieronymus im Catal. mit dem Citate: „De tribus virtutibus liber unus," wirklich jenen Titel anerkennt, so möchte ich weit eher glauben, daß er ursprünglich den drei Büchern de pietate, de caritate und de poenitentia angehört habe, oder daß vielleicht die zwei Schriften de fortitudine und de justitia mit einer verlornen dritten ähnlichen Inhalts ein eigenes Buch ausgemacht, und ursprünglich jene Ueberschrift besessen haben, daß aber dieselbe später, nachdem schon mehrere Abhandlungen verloren gegangen waren, auf die nächsten übrig gebliebenen, zu denen sie einigermaßen paßte, übergetragen worden sey.

Zunächst folgt nun jedenfalls, mag unsere letztere Anordnung richtig seyn oder nicht, das Buch de praemiis ac poenis, welches deßhalb besonders wichtig ist, weil es gleich im Eingange ein Verzeichniß aller vorhergehenden Abschnitte liefert. cfr. Mang. II. 408: „Die Orakel des Propheten Moses zerfallen in drei Klassen, die eine betrifft die Weltschöpfung, die zweite ist geschichtlichen Inhalts, die dritte umfaßt die Gesetze. Die Weltschöpfung beginnt in einem herrlichen Gemälde mit der Erschaffung des Himmels, und hört mit der Bildung des Menschen auf; jener, der Himmel nämlich, ist das vollendetste Geschöpf unter den unvergänglichen, die-

ser unter den vergänglichen. Aus Unsterblichem aber und Sterblichem hat der Schöpfer die Welt gebildet, das Unsterbliche um zu herrschen und fortzudauern, das Sterbliche mit der Bestimmung, zu entstehen und zu gehorchen. Die zweite Klasse umfaßt die Lebensbeschreibung schlechter nnd guter Menschen, so wie die Schilderung der Strafen und Belohnungen, die denselben in jeglichem Geschlechte zu Theil wurden. Die dritte Klasse enthält zwei Unterabtheilungen, nämlich allgemeine Gesetze und besondre Vorschriften; jene sind die zehn Grundgesetze, die nicht durch einen menschlichen Dollmetscher verkündet wurden, sondern in der Höhe der Luft Gestalt und eine Stimme geistiger Art erhielten; die einzelnen Vorschriften dagegen wurden durch den Propheten gegeben. Von allem diesem habe ich in den vorhergehenden Schriften gehandelt, und außerdem von den Tugenden, die er dem Frieden und dem Kriege zutheilte. Nun will ich der Sachordnung gemäß zu den Belohnungen übergehen, die er den Guten verhieß, und zu den Strafen, die er den Bösen androhete: *τὰς μὲν οὖν τῶν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε· τὴν μὲν γὰρ περὶ κοσμοποιΐας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικήν. Ἡ μὴν οὖν κοσμοποιΐα παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μεμήνυται, λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν [φθαρτός]. Ἀθάνατα δὲ καὶ θνητὰ ἐν γενέσει συνυφαίνων ὁ ποιητὴς εἰργάσατο τὸν κόσμον, τὰ μὲν γενόμενα ἡγεμονικὰ, τὰ δὲ ὡς ὑπήκοα καὶ γενησόμενα· τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος, ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς. Τοῦ δὲ νομοθετικοῦ τὸ μὲν καθολικωτέραν τὴν ὑπόθεσιν ἔχει, τὸ δὲ ἕτερον μέρος νομίμων εἰσὶν ἐντολαί· κεφάλαια δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζό-*

μενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν· τὰ δὲ ἄλλα τὰ κατ' εἶδος μέρη διὰ τοῦ προφήτου θεσπισθέντα. Περὶ ὧν ἁπάντων, ὅσα καιρὸς, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθὼν, καὶ προςέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ, μέτειμι κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὰ προτεθέντα καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἆθλα, καὶ τοῖς πονηροῖς ἐπιτίμια.

Der volle Umfang der historisirenden Werke wird hier gegeben. Die Weltschöpfung ist in dem Buche de mundi opificio geschildert. Die geschichtliche Klasse umfaßt die Lebensbeschreibung des Abraham, Isaak, Jakob, Joseph und ohne Zweifel auch des Moses, also die noch vorhandenen Bücher de Abrahamo, Josepho, de vita Mosis und die verlornen de Isaaco und de Jacobo. Die dritte Klasse begreift die Schriften de Decalogo, de Monarchia, de sacerdotum honoribus, de victimis, de sacrificantibus, de mercede meretricis non accipienda, de specialibus, de Festo Cophini, de Parentibus Colendis, de Concupiscentia, de Judice. Die Tugenden des Friedens und des Kriegs werden dargestellt in den Büchern de Pietate, das verloren ging, de Caritate, de Poenitentia, de Fortitudine, de Justitia und de Creatione principis. Man sieht hieraus, daß die Bücher der historisirenden Klasse ein geschlossenes Ganzes bilden, wie wir oben sagten. Das Buch de execrationibus, das noch übrig ist, war wahrscheinlich anfangs gar nicht von dem Tractate de praemiis ac poenis getrennt. Auf jeden Fall ist es als Anhang des letztern zu betrachten, wie aus den letzten Worten desselben, Mang. II. 428., unten, erhellt: αὗται μὲν αἱ ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν εἰσὶν εὐχαὶ, καὶ τοὺς νόμους ἔργοις ἐπιτελούντων, ἃς φησι τελεςφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ, τὰ καλὰ διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητα σεμνοποιοῦντος καὶ γεραίροντος. Τὰς δὲ κατὰ τῶν ἐκνόμων καὶ ἀθέσμων ὁρισθείσας ἀρὰς ἐπισκε-

πτίον. Diese Strafen werden eben in dem Abschnitte de execrationibus beschrieben.

Nun ist von dieser Klasse nur noch die Schrift de nobilitate übrig, welche Mangey hinter den Tractat de execrationibus reiht, weil Philo am Ende desselben von dem Adel des jüdischen Volkes spricht, so daß er also durch eine natürliche Gedankenverbindung darauf geleitet werden konnte, etwas über den Adel überhaupt zu sagen. Dieß wäre möglich; aber gewiß ist es keineswegs, und wir lassen deßhalb die Frage, wo dieses Buch hingehöre, lieber unentschieden.

Die dritte Klasse bilden die allegorischen Schriften, welche, allem Anscheine nach, ursprünglich den größten Theil der Genesis mystisch kommentirten; allein wir haben mehrere, vielleicht die Hälfte derselben, verloren. Die erste von denen, die wir besitzen, ist **liber legis allegoriarum primus**, und enthält den mystischen Commentar zu Genesis II. 1 — 17. Das zweite Buch **legis allegoriarum** kommentirt Genesis II. 18. — III. 1. Die Arbeit über die Verse 2 — 7. ist verloren. Das dritte Buch erklärt III. 8 — 19. Die Erklärung zu den Versen 20 — 22. ist verloren. Den Commentar zu III. 24. — IV. 1. gibt die Schrift de Cherubim. Die Opfer Kain's und Abel's, Genes. IV. 2 — 7. erklärt das Buch de sacrificio Caini et Abelis. Die Verse 8 — 16. werden kommentirt vom Buche quod deterior potiori insidiari soleat, und die Verse 17 — 26. vom Buche de posteritate Caini. Der Commentar zum fünften Capitel fehlt; vielleicht hat Philo gar keinen geschrieben, da es hauptsächlich nur ein Namenverzeichniß enthält. Cap. VI. 1 — 3. erklärt das Buch de gigantibus, die Verse 4 — 13. die Schrift quod Deus sit immutabilis. Nun ist eine große Lücke bis cap. IX. 20. über die ganze Geschichte der Sündfluth; ist sie von Philo vollständig behandelt worden, und sind die betreffenden Bücher verloren gegangen? wer könnte diese Frage entscheiden! Aus

einer Stelle der Schrift de his verbis resipuit Noë Pf. III. 300. Mitte, Mang. I. 400., geht hervor, daß er sie wenigstens theilweise behandelt hat. Es heißt nämlich dort: ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ. Nun kann er außer der Stelle Genesis IX. 23—27, die er eben in der genannten Schrift behandelt, nicht wohl von Sem gesprochen haben, als in einem Commentar zu den vorhergehenden Versen des neunten Capitels, oder zu einem andern der vorhergehenden Abschnitte; denn zum zehnten Capitel, wo auch Sem's Name vorkommt, hat er wahrscheinlich keine Erklärung verfaßt. Eine andere hieher gehörige Beweisstelle werden wir im folgenden Capitel anführen. — Cap. IX. 20. wird von zwei Büchern erklärt: de agricultura und de plantatione, welches letztere auf das erstere de agricultura verweist. Man vergleiche am Ende des einen: τὰ δὲ περὶ τῆς φυτουργίας εἰρημένα αὐτοῦ λέγωμεν αὖθις, was eben im folgenden Tractate geschieht, cfr. Pf. III. 82, und den Anfang des andern: ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῶς εἴπομεν. Die Verse 21—23. erklärt das Buch de ebrietate, welches sich auf den Tractat de plantatione bezieht und ihn also voraussetzt. Man sehe den Anfang des ersteren: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, was eben in dem Tractate de Plantatione geschah. Die Verse 24 bis Ende erklärt die Schrift de his verbis resipuit Noë, welche gleich im Anfange das vorhergehende Buch de ebrietate nennt: τὰ περὶ μέθης καὶ τῆς ἑπομένης αὐτῇ γυμνότητος εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ διεξεληλυθότες πρότερον ἀρξόμεθα, κ. τ. λ. Das zehnte Capitel, das nur Namen enthält, ist nicht erklärt. Cap. XI. 1—9. wird kommentirt durch das Buch de coufusione linguarum, das mit den Worten anfängt: περὶ μὲν δὴ τούτων ἀρχέσει τὰ εἰρημένα und sich also auf ein früheres Buch bezieht. Da es nicht wahrscheinlich ist,

daß Philo das zehnte Capitel erklärt habe, das gar keinen Stoff zu einem allegorischen Commentar darbietet, so möchte ich jene Beziehung auf die Schrift de his verbis resipuit Noë deuten. Nun kommt wieder eine Lücke, denn vom zehnten Verse desselben Capitels bis an's Ende findet sich nichts. Wohl hat Philo gar Nichts darüber geschrieben, da diese Verse ebenfalls nur Namen und Geschlechter enthalten. Cap. XII. 1—6 wird in der Schrift de migratione Abrahami kommentirt. Nun folgt eine große Lücke bis zum fünfzehnten Capitel; ob er etwas über die dazwischenliegenden geschrieben, kann ich nicht entscheiden, soviel ist aber gewiß, daß ein Commentar über den ersten Vers des fünfzehnten Capitels verloren ging; denn er verweist im Eingange der zunächst folgenden Schrift quis rerum divinarum haeres sit, auf einen Tractat: *περὶ μισθῶν*, der seinem Titel nach ohne Zweifel den ersten Vers des fünfzehnten Capitels erklärte, wo vom Lohne Abraham's die Rede ist. Die Stelle heißt: *ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ, περὶ μισθῶν, ὡς ἐνῆν ἐπ' ἀκριβείας διεξήλθομεν.* Dieses Buch erklärt Caput XV. 2—18. Es ist für unsern Zweck dadurch wichtig, daß es auf frühere Schriften verweist, und deßhalb zur Bestimmung der Reihenfolge brauchbar ist. Er sagt nämlich edit. Pf. IV. 24. Mitte, Mang. I. 480. obere Mitte: *τὴν δὲ τροπικωτέραν τούτων ἀπόδοσιν* (nämlich den allegorischen Sinn eines Gesetzes) *ἐν ἑτέροις εἰρηκότες, ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τρεψώμεθα.* Diese höhere Erklärung wird eben nun gegeben im zweiten Buche legis allegoriarum Pf. I. 210. oben, und de his verbis resipuit Noe Pf. III. 286. Mitte; folglich müssen diese beiden Schriften, oder wenigstens eine derselben, älter seyn als das Buch quis rerum divinarum haeres sit, was auch aus andern Gründen erhellt. Cap. XVI. 1—6. wird erklärt durch die Schrift de congressu quaerendae eruditionis gratia; die Verse 7—15. durch das Buch de profugis, das sich

gleich im Eingange auf den Tractat de congressu als zunächst vorhergehend bezieht, siehe Pf. IV. 224. Mitte, Mang. I. 546: εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως, ἑξῆς τὸν περὶ φυγάδων ἀναγράψομεν τόπον. Jenes war eben in der Schrift de congressu geschehen. — Cap. XVII. 1 — 22. wird kommentirt in dem Tractate de nominum mutatione.

Nun haben wir nur noch zwei Schriften von dieser Klasse übrig, nämlich die zwei Bücher von den Träumen, welche von den fünfen, die Philo schrieb, übrig geblieben sind. Das erste derselben erklärt die zwei Träume Jakob's, Genesis XXVIII. und XXXI; das andere die Träume Joseph's, Genesis XXXVII., so wie der königlichen Hofbedienten und Pharao's, Genesis XL. und XLI. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Bücher nicht in der Reihe der Genesis bleiben, sondern ihren Gegenstand aus verschiedenen Stellen, überall wo Träume vorkommen, auswählen. Deßhalb möchte es schwer seyn zu sagen, ob sie sich an die vorhergehenden, auch der Zeit der Abfassung nach, zunächst anschließen. Höchst wahrscheinlich sind sie später als die übrigen allegorischen Schriften unseres Verfassers; denn es ist nicht wohl denkbar, daß Philo seine kommentirende Arbeiten mitten inne unterbrochen haben sollte, um einen allgemeinen Gegenstand, wie die Träume sind, zu behandeln. Einen weitern Grund für diese Annahme werden wir weiter unten angeben.

Wir haben die Inhaltsanzeigen der allegorischen Schriften absichtlich hergestellt, um dem Leser einen Schluß vor Augen zu bringen, der für die Zeitbestimmung der Werke Philo's wichtig ist. Wir halten es nämlich für höchst wahrscheinlich, daß jede, eine spätere Stelle der Genesis erklärende Schrift, auch später verfaßt wurde als die andern, welche eine frühere Stelle behandeln. Für diese Annahme sprechen zwei gute Gründe. Erstlich ist es zum voraus zu erwarten, daß

verdienten, das Gute übergangen, und Schändliches auf schändliche Weise dargestellt zu haben: αὐτὸν δὲ ὅς τις ἦν ἐπ' ἀληθείας ἴσασιν οὐ πολλοί· διὰ φθόνον ἴσως, ἢ τὴν ἐν οὐκ ὀλίγοις τῶν διατεταγμένων ὑπὸ τῶν κατὰ τὰς πόλεις νομοθετῶν ἐναντίωσιν, οὐκ ἐθελησάντων αὐτὸν μνήμης ἀξιῶσαι τῶν παρ' Ἕλλησι λογίων, ὧν οἱ πλείους τὰς δυνάμεις ἃς ἔσχον διὰ παιδείας, ὕβρισαν ἔν τε ποιήμασι καὶ τοῖς καταλογάδην συγγράμμασι κωμῳδίας καὶ συβαριτικῆς ἀσελγείας συνθέντες περιβόητον αἰσχύνην. Οὓς ἔδει ταῖς φύσεσι καταχρήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε καὶ βίων ὑφήγησιν, ἵνα μήτε τι καλὸν ἡσυχίᾳ παραδοθὲν ἀρχαῖον ἢ νέον ἀφανισθῇ, λάμψαι δυνάμενον, μήτ' αὖ τὰς ἀμείνους ὑποθέσεις παρελθόντες, τὰς ἀναξίους ἀκοῆς προκρῖναι δοκῶσι, σπουδάζοντες τὰ κακὰ κακῶς ἀπαγγέλλειν, εἰς ὀνειδῶν ἐπιφάνειαν. Also, weil die Hellenen Moses nicht recht kennen, weil ihre Schriftsteller seiner nicht gedacht haben, will er sein Leben beschreiben. Er selbst sagt es also, welche Leser er im Auge hatte. Dagegen sind die allegorischen Schriften nur für Juden, und zwar nicht einmal für alle, sondern für eine religiöse Parthei derselben, nämlich für die Mystiker, geschrieben. Wir werden später Gelegenheit haben, dieß zu beweisen. — Für's zweite spricht die völlige Verschiedenheit des Tons in beiderlei Schriften dafür, daß sie nicht zusammen gehören, denn in den historisirenden herrscht die Geschichte bei weitem vor, in den andern hat der Wortsinn seine Rechte völlig verloren. Für's dritte, wenn sie ein Ganzes ausmachen würden, hätte Philo sich eine ganz unerträgliche Weitschweifigkeit zu Schulden kommen lassen. Er, der doch in den historisirenden Schriften sich ausdrücklich vor Wiederholungen hütet, bringt da und dort in denselben Allegorien vor, die er in den allegorischen Schriften viel vollständiger gegeben hat. Würden beiderlei Werke ein Ganzes ausmachen, so dürften wir gewiß seyn, daß er in der einen

Reihe auf die andere verweisen würde, da er ja mit einem Worte eine Menge Weitläuftigkeiten abschneiden konnte. Da er nun nie, auch nicht in einer einzigen Stelle oder Andeutung, in der ganzen Reihe der historisirenden Werke der allegorischen gedenkt, und umgekehrt, so ist dieß allein ein genügender Beweis, daß beide gar nicht zusammen gehören.

Aber die allegorischen Schriften sind auch später als die historisirenden. Sie sind später vorerst als die Schrift de mundi opificio. Um die Wahrheit dieser Behauptung einzusehen, ist es nöthig, daß man die beiden Schriften de mundi opificio und legis allegoriarum primus aufmerksam vergleiche. Jeder, der dieß gethan hat, wird mir zugestehen, daß der Anfang des letzteren Tractats nichts als eine fragmentarische Wiederholung eines großen Theils von den Sätzen enthält, die im ersteren vollständiger und klarer abgehandelt werden, daß *also dieser* nothwendig früher geschrieben seyn muß. Ohnedem hätte er ja seinen mystischen Commentar gleich mit dem ersten Capitel der Genesis begonnen, wenn er nicht schon eine Schrift über diesen Gegenstand, zwar aus einem andern Gesichtpunkte, aber doch so bearbeitet, daß das wichtigste aus beiden Erklärungsweisen, der historischen und allegorischen, darin aufgenommen war, vor sich gehabt hätte. Wollten wir nun nach der gewöhnlichen Voraussetzung annehmen, die Schrift legis allegoriarum liber primus nebst den andern derselben Klasse, seyen unmittelbar nach dem Buche de mundi opificio verfaßt worden, und also früher als die übrigen historisirenden, so müßten jene doch auf irgend eine Weise, wenn auch nur *als* Beiwerk, zu den letztern gehören, da er sich ja, vermöge der Voraussetzung, durch die erste derselben oder das Buch de mundi opificio zu ihrer Abfassung hätte bestimmen lassen; dann aber wäre es unbegreiflich, wie er in dem Kataloge der Schrift de praemiis ac poenis die allegorischen Schriften nicht nur nicht anführt, sondern, was noch mehr ist,

ihnen nicht einmal ein Fach zur Einreihung übrig läßt. Denn unter keine der drei Klassen, die er dort aufführt, lassen sich die allegorischen Arbeiten ordnen: nicht unter die Weltschöpfung, denn wie sollte es selbst einem Allegoristen einfallen, die Schöpfung bis in's 41. Capitel der Genesis zu verfolgen, und was haben Philo's allegorischen Schriften, dem Stoffe nach, gemein mit seinem Werke de mundi opificio? auch nicht unter das ἱστορικὸν γένος, denn gerade in diesen Tractaten mordet er den Wortsinn; endlich ebensowenig unter die Gesetze Mosis, wie jeder sieht. Er hat also im Augenblicke, wo er jenes Verzeichniß schrieb, von der reinen Allegorie der Schrift ohne Beimischung des Wortsinns ganz abgesehen, was er gewiß nicht gethan hätte, wenn er kurz zuvor allegorische Werke geschrieben, oder wenn diese gar einen Theil des Ganzen, an dem er damals arbeitete, ausgemacht haben würden. Nun kommt noch hinzu, daß zwischen dem Buche de mundi opificio und dem andern de Abrahamo, und von diesem hinwiedrum zu dem nächsten, ein so enger, durch eine Menge Rückblicke und Verweisungen bestätigter, Zusammenhang stattfindet, daß unmöglich ein Zwischenraum zwischen denselben angenommen werden kann, der groß genug wäre, um die allegorischen Schriften zu verfassen, die außerdem noch, wie wir gezeigt haben, in großen Unterbrechungen und nach langen Zwischenräumen geschrieben wurden.

Es ist also sonnenklar, daß Philo's allegorische Schriften erst nach den historisirenden, vielleicht geraume Zeit nach ihnen, verfaßt worden sind. — Soviel über die dritte Klasse seiner Werke.

Nun haben wir nur noch die vierte übrig, welche die politischen umfaßt, nämlich die zwei Tractate de quatuor virtutibus oder de legatione ad Cajum und contra Flaccum. Wenn diese zwei Schriften sich gleich nicht auf einander beziehen, so verrathen sie doch denselben Verfasser, theils

aus dem Hebräischen vorbringt, hat man den Schluß ziehen wollen, daß er das Hebräische gar nicht verstand; dieß ist sehr leicht möglich, aber für unsern Zweck gleichgültig.

Beispiele anderer Art, welche für das hohe Ansehen der LXX. unter den Alexandrinern sprechen, finden sich in Menge bei unserem Verfasser. So ist es ihm sehr wichtig, ob der Artikel bei ϑεὸς steht oder nicht, auf welche Stellen wir gleich zurückkommen werden. Deßgleichen legt er ein großes Gewicht auf die Wahl und Zusammensetzung der Wörter. Man findet hiervon ein merkwürdiges Beispiel de linguarum confusione, Pfeifer III. 402, unten, und 404, oben.

Zu bemerken ist aber noch, daß sein Codex der LXX. sehr oft von unsern heutigen Ausgaben abweicht. So führt er in der Schrift de Posteritate Caini, Pf. II. 322, zu unterst, Mang. I. 251, unten, die Stelle Exodus 32. 7, so an: βάδιζε, κατάβηϑι, ἀνάβηϑι. Allein nirgends findet sich in einem Codex der LXX. ἀνάβηϑι, so wenig, als im Originale. In dem ersten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 150, Mang. I. 53, unten, führt er Gen. II. 15. so an: ἔλαβε κύριος ὁ ϑεὸς τὸν ἄνϑρωπον, ὃν ἐποίησε, καὶ ἔϑετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσϑαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν. Auf die Worte ὃν ἐποίησε legt er ein großes Gewicht, und will daraus beweisen, daß der, in diesem Verse genannte Mensch, nicht derselbe sey mit dem ἄνϑρωπος πεπλασμένος, weil es ὃν ἐποίησε und nicht ὃν ἔπλασεν heiße. In unsern Ausgaben dagegen liest man ὃν ἔπλασε. Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 166, oben, führt er den 15. Vers vom 24. Cap. des Leviticus so an: ὃς ἂν καταράσηται ϑεὸν, ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ᾽ ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ϑνησκέτω. Für ϑεὸς erklärt er gleich darauf die heidnischen Götter, für ὁ κύριος den wahren Gott. Vergleicht man hiermit die Stelle de somniis I. Pfeifer V. 102, unten, Mang. I. 655, oben, wo er sagt: ὁ ἱερὸς λόγος (das alte Testament) τὸν μὲν ἀληϑείᾳ ϑεὸν

gegen oben, Mang. I. 675. zu oberst: χθὲς δὲ οὐ πρώην ἄνδρα τινὰ οἶδα τῶν ἡγεμονικῶν, ὃς τὴν προστασίαν καὶ ἐπιμέλειαν εἶχεν Αἰγύπτου. Dieser Mann kann nach der folgenden Erzählung, verglichen mit der Schrift contra Flaccum, kein anderer seyn, als eben der Prätor Flaccus. Folglich ist das Buch de somniis von einem Zeitgenossen desselben, ferner von einem Juden und Vorsteher der Juden, (denn als beides erscheint er in beiderlei Schriften,) endlich von einem hellenisch-gebildeten Juden geschrieben; alles dieß weist neben dem gleichen Tone, der gleichen Art von Beredtsamkeit auf den Verfasser der Schrift de legatione und contra Flaccum hin. Da aber ferner das zweite Buch de somniis mit den übrigen allegorischen Schriften ein Ganzes bildet, und nothwendig einen Verfasser haben muß, so ist die Aechtheit dieser Klasse bewiesen.

Nicht anders verhält es sich mit den historisirenden Schriften. Denn da das Buch de mundi opificio, welches den Anfang der enggeschlossenen und unzertrennlichen Reihe der letztern Klasse bildet, von dem Tractate legis allegoriarum primus vorausgesetzt wird, und nothwendig einen Verfasser mit diesem haben muß, so gilt dieß auch für die ganze Reihe der historisirenden Werke.

So bleibt nur noch die vierte Klasse übrig, nämlich die der philosophischen und philosophisch-historischen Schriften, quod omnis probus liber, de vita contemplativa und de mundi incorruptibilitate. Von den beiden ersteren bezieht sich die zweite auf die vorhergehende. Die Einerleiheit des Verfassers ist also am Tage. Nun findet sich in der Schrift quod omnis probus liber eine Stelle, welche wenigstens soviel beweist, daß der Verfasser um die Zeit Jesu Christi lebte, siehe Mang. II. 464. oben: καὶ δήμους ὅλους ἀκούομεν ὑπὲρ ἐλευθερίας ἅμα καὶ πίστεως τῆς πρὸς ἀποθανόντας εὐεργέτας, αὐθαίρετον πανωλεθρίαν ὑποστάντας, ὥςπερ

aus dem Hebräischen vorbringt, hat man den Schluß ziehen wollen, daß er das Hebräische gar nicht verstand; dieß ist sehr leicht möglich, aber für unsern Zweck gleichgültig.

Beispiele anderer Art, welche für das hohe Ansehen der LXX. unter den Alexandrinern sprechen, finden sich in Menge bei unserem Verfasser. So ist es ihm sehr wichtig, ob der Artikel bei *θεός* steht oder nicht, auf welche Stellen wir gleich zurückkommen werden. Deßgleichen legt er ein großes Gewicht auf die Wahl und Zusammensetzung der Wörter. Man findet hiervon ein merkwürdiges Beispiel de linguarum confusione, Pfeifer III. 402, unten, und 404, oben.

Zu bemerken ist aber noch, daß sein Codex der LXX. sehr oft von unsern heutigen Ausgaben abweicht. So führt er in der Schrift de Posteritate Caini, Pf. II. 322, zu unterst, Mang. I. 251, unten, die Stelle Exodus 32. 7, so an: *βάδιζε, κατάβηθι, ἀνάβηθι.* Allein nirgends findet sich in einem Codex der LXX. *ἀνάβηθι*, so wenig, als im Originale. In dem ersten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 150, Mang. I. 53, unten, führt er Gen. II. 15. so an: *ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν.* Auf die Worte *ὃν ἐποίησε* legt er ein großes Gewicht, und will daraus beweisen, daß der, in diesem Verse genannte Mensch, nicht derselbe sey mit dem *ἄνθρωπος πεπλασμένος*, weil es *ὃν ἐποίησε* und nicht *ὃν ἔπλασεν* heiße. In unsern Ausgaben dagegen liest man *ὃν ἔπλασε.* Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 166, oben, führt er den 15. Vers vom 24. Cap. des Leviticus so an: *ὃς ἂν καταράσηται θεὸν, ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω.* Für *θεός* erklärt er gleich darauf die heidnischen Götter, für *ὁ κύριος* den wahren Gott. Vergleicht man hiermit die Stelle de somniis I. Pfeifer V. 102, unten, Mang. I. 655, oben, wo er sagt: *ὁ ἱερὸς λόγος* (das alte Testament) *τὸν μὲν ἀληθείᾳ θεὸν*

führte Stelle aus der Schrift de legatione ad Cajum, Mang. II. 572. unten. Er erzählt hier, Cajus habe sie, kurz nach ihrer Ankunft, mit erheuchelter Freundlichkeit gegrüßt, als sie ihm zuerst vorgestellt wurden; und über diese Gunstbezeugung, sey ihnen von den Umstehenden Glück gewünscht worden. Allein ich, fährt Philo fort: ἐγὼ δὲ φρονεῖν τι δοκῶν περισσότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν, εὐλαβέστερος ἤμην ἐφ' οἷς ἔχαιρον οἱ ἄλλοι.

Wenn wir auch annehmen, daß Philo die Worte „δι' ἡλικίαν" nur aus Bescheidenheit beigesetzt, und im Herzen den Nachdruck auf das Wort „διὰ τὴν ἄλλην παιδείαν," gelegt habe, so muß er doch immerhin der älteste von den andern gewesen seyn; denn wenn man sich nur mit Vieren (es waren im Ganzen fünf Gesandte) vergleicht, kann man nicht wohl einen Gesichtspunkt herausheben, der bei dem leichtesten Ueberblicke jedem, der von der Sache wußte, falsch erscheinen mußte. Vergleicht sich dagegen Jemand mit einer größern Zahl, die nicht so leicht überschaut werden kann, so mag er immer mit Recht sagen, daß er durch sein Alter einen Vorrang vor den andern habe, wenn auch mehrere ältere da sind, sobald nur die entschiedene Mehrzahl junger ist. Nun ist freilich der Ausdruck ἡλικία vieldeutig und unbestimmt; allein man muß bedenken, daß es sich von einer Gesandtschaft der schwierigsten Art handelt, wo kein kühnes Auftreten, sondern die größte Behutsamkeit erforderlich war. Zu einem solchen Geschäfte braucht man überall, besonders aber im Alterthume, nicht junge, sondern alte gestandene Leute. Wenn nun Philo der älteste unter diesen war, so muß er im Winter 39 oder im Anfange 40, in welche Zeit, wie wir gezeigt haben, die Gesandtschaft fällt, ein schönes Alter gehabt haben, und es wird wohl nicht zuviel seyn, wenn wir ihn 60 Jahre beilegen.

Könnte man das Jahr bestimmen, in welchem Philo die Schrift de legatione ad Cajum schrieb, so wäre die Frage

über sein Alter leicht zu beantworten. Er beginnt diesen Tractat mit den Worten: ἄχρι τίνος ἡμεῖς οἱ γέροντες ἔτι παῖδές ἐσμεν τὰ μὲν σώματα χρόνου μήκει πόλιοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑπ' ἀναισθησίας κομιδῇ νήπιοι. Diese Beschreibung paßt nur auf ein hohes Alter. Im tractatus Mischnicus Pirke avoth. cap. V. wird gelehrt, daß bei den Juden ein Siebziger Greis genannt werde. Mit dieser Bestimmung würde der Beisatz πόλιοι trefflich übereinstimmen. Allein jene Worte gelten von der unbekannten Zeit, wo er den Tractat schrieb, und nicht von dem Jahre der Gesandtschaft, wie Mangey anzunehmen scheint. Daß er letzteren erst unter Claudius verfaßte, geht theils aus den starken Schmähungen hervor, die er sich gegen Cajus erlaubt, und die er zu den Lebzeiten dieses Kaisers nimmermehr in einer Schrift gewagt hätte, die, wie der Augenschein zeigt, für ein gemischtes Publikum, namentlich für hellenische Leser, bestimmt war. Dieß ist allein schon hinreichender Beweis, daß Cajus, damals als er die fragliche Schrift schrieb, nicht mehr lebte. Allein er führt außerdem pag. 576, Mitte, den Nachfolger des Caligula mit dem Namen und der Würde des Cäsar auf.

Jedenfalls glaube ich nicht, daß er den fraglichen Tractat später, als unter Claudius schrieb. Für diese Annahme sprechen zwar keine sicheren Beweise, aber doch eine wohlbegründete Vermuthung. Philo war nämlich ein sehr schreibseliger Mann, und besaß eine gute Gabe Schriftstellereitelkeit. Dieß wird ein jeder, der seine Schriften gelesen hat, zugeben. Wie sollte er nun, bei diesen Eigenschaften, mit der Beschreibung seiner römischen Gesandtschaft, wo er, ein Jude aus der Provinz, mit dem Herrn der Welt unterhandelte, lange an sich gehalten haben?

Ließe sich indeß etwas sicheres über den Tod des P. Petronius finden, der, nach Philo und Josephus Ant. XVIII. 8, als Statthalter in Syrien, sich mit löblicher Milde

gegen die Juden betrug, so wäre die Zeit, innerhalb welcher Philo die Schrift de legatione geschrieben haben muß, bald ausgemacht; denn Philo führt ihn, pag. 582., oben, offenbar noch als lebend auf: ἔστι γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐυμενὴς καὶ ἥμερος, sagt er von ihm. Aber ich habe weder bei Dio Cassius, noch Suetonius, noch Plutarch, noch einem der Späteren Nachrichten über den Tod dieses Mannes gefunden.

Nehmen wir nun nach einer gewiß billigen Wahrscheinlichkeitsrechnung an, Philo habe das fragliche Werk etwa im zehnten Jahre des Claudius, also fünfzig nach Christus, geschrieben, so fällt seine Geburt, da er damals als ein Siebziger betrachtet werden muß, in das Jahr 20 vor Christus, mit welcher Bestimmung auch eine jüdische Angabe in dem Buche Schalscheleth Hakkabbala in Bartolocci's bibliotheca rabbinica, abgedruckt bei Mang. I, am Ende der alten Zeugnisse über Philo, ziemlich genau übereinstimmt: centesimo ferme anno ante destructionem templi fuit Judaeus quidam sapiens magnus, in Judaicis et philosophicis admirabilis, appellatur vero Philo Judaeus, ex habitatoribus Alexandriae Aegypti u. s. w. Denn auch nach unserer Berechnung wurde Philo 90 Jahre und drüber vor Zerstörung des Tempels geboren.

Mangey in seiner Vorrede will noch eine andere Angabe zur Bestimmung der Geburt Philo's benützen, nämlich die schon angeführte Stelle aus der Schrift quod omnis probus liber Mang. II. 464: ὥςπερ φασὶν οὐ πρὸ πολλοῦ τοὺς Ξανθίους. Er sagt, die Worte: οὐ πρὸ πολλοῦ beweisen, daß Philo die fragliche Begebenheit selbst erlebt habe.

Allein Jedermann sieht, daß der Ausdruck recht gut von einem Vorfalle gebraucht werden kann, der schon 40 und 50 Jahre alt ist, zumal von einem Manne, der sich einen großen Theil seines Lebens, mit Geschichten, wie die mosaischen, beschäftigt hatte, die 1000 und mehr Jahre alt waren.

Außerdem waren Aufopferungen der Art, wie die der Xanthier für Julius Cäsar, damals selten geworden. Jene war die letzte seit Menschengedenken, die anderen viel älter, wie die der Bürger von Numantia, Sagunt, oder die That der Phokäer. So war sie die neueste, und es konnte auch, wegen der Seltenheit, der Ausdruck: οὐ πρὸ πολλοῦ, gebraucht werden, wie etwa bei uns der Satz: es ist noch nicht lange, daß es geregnet hat, erst 40 Tage, lächerlich klänge, wo dagegen ein Aegyptier recht gut sagen kann, es ist noch nicht lange, daß Regen fiel, es sind erst 5 Jahre.

Folglich ist diese Stelle zur genauren Zeitbestimmung nicht brauchbar; wir haben sie aber auch nicht nöthig, da die obige Rechnung genügt.

Allein Philo ist uns nicht sowohl als Mensch, denn als Schriftsteller wichtig. Die Frage über seine Zeit muß daher richtiger dahin bestimmt werden, in welchen Jahren unserer Zeitrechnung er seine wichtigsten Schriften verfaßt habe. So gestellt, können wir unsere Aufgabe zum Glücke viel befriedigender lösen. Diejenigen unter seinen Schriften, die für unsern Zweck, d. h. als dogmatische Urkunden, die meiste Beachtung verdienen, sind die allegorischen und historisirenden. Nun habe ich oben zur Genüge bewiesen, daß diese früher sind als jene, und daß die letzte und späteste der übrig gebliebenen allegorischen Abhandlungen, aller Wahrscheinlichkeit nach, das zweite Buch von den Träumen ist. Die Gründe, für diese Annahme habe ich oben angegeben. Da die Sache von großer Wichtigkeit ist, so will ich sie hier noch durch einen neuen verstärken. Es gibt kein Werk Philo's, das den zwei Büchern de somniis so ähnlich wäre, als ein verlorner Tractat de testamentis in zwei Büchern, auf den er in der Schrift de nominum mutatione Pf. IV. 344, zu oberst, verweist. Er hatte in dieser Stelle zuvor von dem Bunde Gottes mit Abraham, cfr. Genes. XVII. 2. gesprochen, und

beruft sich sofort auf eine frühere Schrift über diesen Gegenstand mit den Worten: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον, ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα συντάξεσι, καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ παλινῳδεῖν, ἑκὼν ὑπερβαίνω, καὶ ἅμα μὴ βουλόμενος ἀπαρτᾷν τὸ συμφυὲς τῆς πραγματείας.* Der Ausdruck: *τὸν σύμπαντα λόγον* beweist hinlänglich, daß er in dem angeführten Tractate den Gegenstand nicht nur von einer Seite beleuchtet, d. h., daß er die verschiedenen Stellen, wo von einem Bunde mit Gott die Rede ist, erklärt hatte, denn sonst könnte er auch nicht am genannten Orte auf ihn verweisen. Folglich unterscheidet sich diese Schrift darin von den anderen derselben Klasse, daß sie ihren Gegenstand nicht aus einer Stelle der Genesis, sondern aus verschiedenen, da und dort zerstreuten, herausholt, ganz wie die Bücher von den Träumen, und die Aehnlichkeit zwischen beiderlei Schriften ist am Tage. Nun können ferner die zwei Bücher de testamentis ursprünglich nicht wohl an einem andern Punkte der allegorischen Schriften von Philo eingereiht worden seyn, als zur Geschichte Noah's und der Sündfluth, wo, wie wir gezeigt haben, eine große Lücke ist, und eine Menge Tractate ausgefallen seyn müssen; denn bis zu diesem Punkte der Urgeschichte, cap. VI. 12., hängt der philonische Commentar wohl zusammen; nachher vom cap. IX. 20. auch wieder, gerade aber in diese Lücke fällt die erste und doppelte Erwähnung eines Bundes, den Gott mit Noah schließt, nämlich cap. VI. 18. und IX. 9. u. flg. Demnach dürfen wir gar nicht zweifeln, daß die fragliche Schrift ursprünglich diese Stelle eingenommen habe. Dann haben wir aber ein Beispiel, daß Philo auch solche allgemeinere Abhandlungen, wie die de testamentis und de somniis, nur da in seinem Commentar einreihte, wo die Reihe des Urtextes es mit sich brachte. Diese Regel darf gewiß auch auf die Bücher de somniis angewandt werden. Wir haben daher zu untersuchen, durch welche Stelle

des Urtextes unser Verfasser zu dem Tractate de somniis veranlaßt werden konnte. Zwar haben wir das erste Buch dieser Abhandlungen verloren, aber der Anfang des zweiten hilft uns auf die Spur, cfr. Pf. V. 2., Mang. I. 620. Es beginnt mit den Worten: ἡ μὲν οὖν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους τῶν ὀνείρων θεοπέμπτων, ἐφ᾽ οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ὑποβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. Also behandelte das erste Buch solche Träume, die Gott der Seele durch eigene Wirksamkeit und unmittelbar zusendet. Es frägt sich nun, was ist der erste bedeutsame Traum in der Genesis, der unsern Verfasser zu der fraglichen Abhandlung veranlassen konnte.

Ohne Zweifel ist dieß der Traum Abimelech's, Genesis XX. 3. Denn er ist zugleich der erste von allen, die in der Bibel erwähnt werden, und gerade von der Art, daß er unter den Begriff fällt, den Philo für das erste Buch aufgestellt hat. Es ist also in hohem Grade wahrscheinlich, daß die genannte Stelle (Genesis XX. 3.) unsern Verfasser zur Abfassung der Bücher von den Träumen bestimmte. Da er nun nach den obigen Gründen immer der Reihenfolge des Textes treu blieb, so folgt, daß die Bücher von den Träumen die letzten der allegorischen Klasse sind, was wir oben noch klarer zu beweisen versprochen hatten. Denn alle übrigen allegorischen Schriften behandeln Texte aus früheren Capiteln. Nun sind wir dem eigentlichen Ziele unseres Beweises um vieles näher gekommen. Denn eben in einem der Bücher von den Träumen, das von den übrig gebliebenen das zweite, ursprünglich das fünfte war, findet sich jene merkwürdige Zeitbestimmung, auf die wir oben schon verwiesen haben, cfr. Pf. V. 160. Philo erzählt hier, er habe gestern oder ehegestern einen Statthalter Aegyptens gesprochen, der auf die empörendste Weise die Juden zur Verletzung ihrer reli-

giösen Gebräuche zwingen wollte. „Wenn eben ein feindliches Heer über euch hereinbräche, habe er zu den versammelten Vorstehern derselben gesprochen, oder eine Ueberschwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben und andere Naturerschütterungen dieser Art, würdet ihr dann auch euren Sabbat in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! ihr würdet alle jene Grillen fahren lassen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emsigkeit sorgen. Nun höret, was ich euch sage. Ich bin für euch, Krieg, Ueberschwemmung, Pest, Erdbeben und Alles der Art, ich bin für euch, mit einem Worte, das böse Verhängniß, und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln, und jene Gebräuche hintanzusetzen.“

Jeder, der die Schrift contra Flaccum gelesen hat, wird eingestehen, daß dieser *ἀνὴρ ἡγεμονικὸς τῆς Ἀιγύπτου* nur Flaccus seyn konnte, denn alle Merkmale weisen auf seine Person hin. Selbst äußere Gründe lassen sich für die Idendität beider anführen. Nach dem Tode des Caligula erließ nämlich Claudius ein Decret zu Gunsten der Juden (cfr. Josephus XIX. 5.), das in Kraft blieb bis zum Ende der Regierung des Nero. Folglich muß die empörende Handlung, deren Philo in der genannten Stelle gedenkt, nothwendig in die Zeit des Cajus gefallen seyn, denn ohne kaiserliche Bestätigung, oder ohne die Erwartung der Straflosigkeit, von Seiten desselben, konnte kein Statthalter eine solche Grausamkeit wagen. Es ist also über allen Zweifel erhaben, daß Philo in der angeführten Stelle den Prätor Flaccus meint. Da nun dieser noch im ersten Jahre des Cajus in Ungnade fiel und seine Präfectur verlor, da ferner die Worte *χθὲς δὲ οὐ πρῴην* durchaus auf eine nahe Zeit, also entweder auf dasselbe Jahr oder den Anfang des nächsten bezogen werden müssen, so folgt erstlich, daß das zweite Buch von den Träumen im Jahre 37 oder 38 nach Christus abgefaßt wurde,

und zweitens, daß alle andere allegorischen und historisirenden Bücher unseres Verfassers früher geschrieben sind.

Fassen wir nun das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat. Die Blüthezeit Philo's fällt in die Zeit der Geburt Jesu, bis zum Jahre 40 — 50 nach Christus. Früher kann er nicht geschrieben haben, weil er dann vor dem zwanzigsten Jahre angefangen hätte, eine Annahme, welcher sowohl die Sitte der Alten, als die Eigenthümlichkeit seiner Schriften widerspricht, die alle große Gelehrsamkeit beurkunden. Später, als aus dem Jahre 38, haben wir keine, in dogmatischer Beziehung, wichtige Schrift von ihm. Seine Werke der genannten Art fallen folglich sämmtlich in eine Zeit, wo das Christenthum in Alexandrien gar nicht bekannt war, wo weder die Briefe noch die Evangelien existirten. Seine dogmatischen Ansichten sind also völlig unabhängig von der Lehre des Evangeliums; denn wenn wir auch nicht bestimmen könnten, in welchem Zeitverhältnisse seine andern Schriften zu den Büchern von den Träumen stehen, so würden diese allein für den Beweis genügen, daß seine Religionslehre aus einer ganz andern Quelle, als das Christenthum, geschöpft ist, da gerade die genannten zwei Schriften seine eigenthümlichsten Ansichten enthalten.

Philo lebte endlich zu einer Zeit, wo der jüdische Cultus noch in voller Herrlichkeit blühte, und der Tempel zu Jerusalem in göttlichen Ehren stand, wie aus verschiedenen Stellen seiner Schriften hervorgeht. cfr. de Monarchia II. Mang. II. 223. gegen oben: *μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν, οἷά τινα κοινὸν ὑπόδρομον καὶ καταγωγὴν ἀσφαλῆ πολυπράγμονος καὶ ταραχωδεστάτου βίου, ζητοῦντες εὐδίαν εὑρεῖν καὶ φροντίδων ἀνεθέντες, αἷς ἐκ πρώτης ἡλικίας καταζεύγνυνται καὶ πιέζονται, βραχύν τινα*

διαπνεύσαντες χρόνον ἐν ἱλαραῖς διάγειν εὐθυμίαις, ἐλπίδων τε χρηστῶν γεμισθέντες σχολάζουσι τὴν ἀναγκαιοτάτην σχολὴν, ὁσιότητι καὶ τιμῇ θεοῦ φιλίαν καὶ πρὸς τοὺς τέως ἀγνοουμένους συντιθέμενοι, καὶ κρᾶσιν ἠθῶν ἐπὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν εἰς βεβαιοτάτην πίστιν ὁμονοίας ποιούμενοι. Noch in der letzten seiner Schriften, in der de legatione, Mang. II. 569, weissagt er dem Tempel ewige Dauer. Er spricht nämlich von Opfern, die dort dargebracht werden und ewig dargebracht werden sollen: αἱ μέχρι τοῦ νῦν ἐπιτελοῦνται καὶ εἰς ἅπαν ἐπιτελεσθήσονται. So wenig ahnete er das furchtbare Verhängniß, das der heiligen Stadt bevorstand.

Mancher wird sich nun freilich wundern, wenn er, in den folgenden Capiteln, den Juden Philo Sätze aussprechen hört, die er früher, als ausschließliches Eigenthum der Offenbarung und des Evangeliums, zu betrachten gewohnt war; aber das letzte Capitel dieses Buches wird alle Räthsel erklären.

Viertes Capitel.

Der Kanon Philo's.

Nach diesen nöthigen Vorbemerkungen gehen wir zur Darstellung der philonischen Theologie über. Und zwar zuerst weniges vom Kanon.

Den Juden ist, nach Philo's Ansicht, vor allen andern Völkern der Erde, eine Offenbarung zu Theil geworden. In der Schrift, de caritate, Mang. II. 386, oben, läßt er Moses also reden: ὅπερ γὰρ ἐκ φιλοσοφίας τῆς δοκιμωτάτης περιγίνεται τοῖς ὁμιληταῖς αὐτῆς, τοῦτο καὶ διὰ νόμων καὶ ἐθῶν Ἰουδαίοις, ἐπιστήμη τοῦ ἀνωτάτου καὶ πρεσβυτάτου πάντων, τὸν ἐπὶ τοῖς γενητοῖς θεοῖς πλάνον ἀπωσαμένοις. Die Offenbarung bezieht sich, wie man aus dem Worte: νόμων καὶ ἐθῶν ersieht, hauptsächlich auf den Pentateuch. Ju-

dessen führt er da und dort in seinen Schriften den größten Theil der übrigen heiligen Schriftsteller mit den ehrenvollsten Prädicaten, als: προφῆται, ἱεροφάνται, μυσταγωγοὶ u. s. w. an, wiewohl er dem Gesetzgeber bei weitem den Vorrang vor den andern gibt, wie wir an seinem Orte zeigen werden. Ohne je ein besondres Verzeichniß der von seinen Zeitgenossen für heilig erachteten Schriften zu geben, nennt er außer den Büchern des Pentateuch's folgende: 1) Josua, cfr. de linguarum confusione, Mang. 1. 430, Mitte, wo er den Spruch, Jos. I. 5, als: λόγιον τοῦ ἵλεω θεοῦ anführt. 2) Buch der Richter ibidem p. 424, Mitte, wo Jud. VIII. 9. angezogen wird. 3) Die Bücher der Könige, zu welchen, von den Alexandrinern, auch die zwei Bücher Samuelis gerechnet werden, so daß es im Ganzen viere sind: diese oft, namentlich das erste Buch, de ebrietate, Mang. I. 379, wo I. reg. I. 15. mit dem Beisatze citirt wird: ὡς ὁ ἱερὸς λόγος φησί. Das dritte Buch ist genannt quod Deus sit immutabilis. Mang. I. 293, gegen oben, wo III. regum XVII. 10. mit dem Beisatze citirt ist: λέγεται ἐν ταῖς βασιλείαις. 4) Die Psalmen sehr oft. So Psalm XX. 22. mit dem Beisatze: καθὰ καὶ τῶν Μωϋσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις εὐχόμενος εἶπεν, cfr. Mang. I. 416. Weiter, Psalm XXIII. 1, mit dem Beisatze: οὐχ ὁ τυχὼν, ἀλλὰ προφήτης, ὁ τὰς ὑμνῳδίας ἀναγράψας, λέγει ὧδε, cfr. Mang. I. 308. Ferner Psalm 38, 4, mit dem Beisatze: ὁ τοῦ Μωϋσέως θιασώτης ἀνεφθέγξατο. cfr. Mang. I. 335, de plantatione Noë; ibidem 334. oben, Psalm 94, 9. mit dem Beisatze: ὁ θεσπέσιος ἀνὴρ ἐν ὕμνοις λέγων ὧδε. 5) Die Sprüchwörter werden angeführt de ebrietate, Mang. I. 369, Mitte: εὖ μοι δοκεῖ καὶ ἐν παροιμίαις εἰρῆσθαι, προνοοῦντων καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων, cfr. Prov. II. 20. Cap. III. 13. wird angeführt de congressu quaer. erud. grat. Mang. I. 544, gegen unten, mit dem Beisatze: τις τῶν φοιτητῶν Μωϋσέως ὄνομα

εἰρηνικός, ὅς πατρίῳ γλώσσῃ Σαλομὼν καλεῖται, φησί. Ferner proverbia VIII. 22, mit dem Beisatze: εἰςάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον, de ebrietate, Mang. I. 362, oben. 6) Jesajas. So Cap. V. 7, mit dem Beisatze: τις τῶν πάλαι προφητῶν ἐπιθειάσας εἶπεν, cfr. Mang. I. 681. Cap. LIV. 1. cfr. Mang. II. de execrationibus 434, unten. 7) Jeremias. So Cap. II. 3, mit dem Beisatze: ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διὰ προφητικῶν ἐθέσπισε στομάτων, cfr. de profugis Mang. I. 575, gegen unten. Ferner XX. 10, mit dem Beisatze: τις τοῦ προφητικοῦ θιασώτης χοροῦ, καταπνευσθεὶς ἐνθουσιῶν ἀνεφθέγξατο, de linguarum confus. Mang. I. 411. 8) Hoseas, dessen Cap. XV. 7, in der Schrift de Plantatione Noë, Mang. I. 350, oben, mit den Worten angeführt wird: καὶ παρά τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν λέγει τόδε. 9) Zacharias, cfr. de linguarum confusione, Mang. I. 414, Mitte: ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωϋσέως ἑταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένου τοιόνδε λόγον· ἰδοὺ ἄνθρωπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή, welche Stelle in dem sechsten Capitel unseres Propheten, Vers 12, steht. 10) Hiob, dessen 14. Cap. 4. Vers angezogen wird de nominum mutatione Mang. I. 585.

Die Beisätze zu den Citaten, die wir absichtlich aufgeführt haben, beweisen das hohe Ansehen, in dem auch die übrigen heiligen Schriften, außer dem Pentateuch, bei unserem Verfasser standen. Ob er nun gleich nicht alle Bücher des jüdischen Canons namentlich anführt, so ist keineswegs ein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Alexandriner, zu Philo's Zeit, einen andern Kanon gehabt hätten, als die Judäer; und so dürfte denn, der von Josephus, Contra Apionem I. 8, so allgemein gegebene, auch für die ägyptischen Juden gelten.

Aber diese hatten die Schriften des alten Bundes in einer andern Form, als die Judäer. Bei ihnen galt die Ueber-

ἐρεῖ, als wäre Moses der Prophet überhaupt, προφήτης κατ' ἐξοχήν. Im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 94, Mitte, Mang. I. 652, wird gesagt: Beseleel bedeute mystisch die Kraft der Seele (τρόπος ψυχῆς), die nur die Abbilder der Dinge schaue, Moses aber den Geist, der die Urbilder selbst aufbaue: τὰ γὰρ μιμήματα οὗτος, τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωϋσῆς ὄνομα. Dieser Ausspruch sagt unendlich viel in Philo's Sinne. Allein, obgleich auf einer Seite übertrieben (denn nach unseres Verfassers Ansicht, vermag kein Mensch, selbst Moses nicht, Gott, noch die reinen Urbilder, zu schauen), wird er im Uebrigen bestätigt durch die klassische Stelle de vita Mosis I., Mang. II. 105, gegen unten, wo erzählt wird, Gott habe Moses an seinem Loose Theil nehmen lassen, und ihm Macht über die Natur und die Elemente verliehen: κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως, ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον, ὡς κληρονόμῳ κτῆσιν ἁρμόζουσαν. Τοιγαροῦν ὑπήκουεν ὡς δεσπότῃ τῶν στοιχείων ἕκαστον, ἀλλάττον ἣν εἶχε δύναμιν καὶ ταῖς προστάξεσιν ὑπεῖκον. Auf der nächstfolgenden Seite, oben, sagt er sogar: noch größeren Antheil habe er an Gott gehabt, und nicht bloß die Welt zum Eigenthume bekommen, sondern er sey sogar mit dem Namen „Gott“ beehrt worden: τί δ'; οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπήλαυσε, προσρήσεώς τε τῆς αὐτῆς ἀξιωθείς; Ὠνομάσθη γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς, εἴς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν αὐτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγών, πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον, ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι. Diese Stelle erklärt die obige von den Urbildern vollkommen, ob sie gleich nach andern deutlichern Aussprüchen zu limitiren

tiori fit denominatio? Wenigstens muß man dieß sagen, daß er bei Citaten aus den Propheten immer die LXX. zu Grund legt. Zweitens bemerke man die starken Ausdrücke ἱεροφαντεῖν ὥςπερ ὑποβολέως ἀοράτως ἐνηχοῦντος, ἐνθουσιῶν, προφητεύειν. Weiter oben sagt er von den Siebzig: λογισάμενοι, ὅσον εἴη τὸ πρᾶγμα θεσπισθέντας νόμους χρησμοῖς διερμηνεύειν, μήτ' ἀφελεῖν τι μήτε προςθεῖναι μήτε μεταθεῖναι δυναμένους, ἀλλὰ τὴν ἐξαρχῆς ἰδέαν καὶ τὸν τύπον αὐτῶν διαφυλάττοντας. Die Arbeit des Uebersetzens wurde demnach für eben so inspirirt gehalten, als die erste Abfassung. Diese Meinung hatte großen Einfluß auf den Gebrauch; die Verehrung für jene Inspiration ging so weit, daß Philo in seinen allegorischen Schriften, wo, wie wir weiter unten zeigen werden, viel Gewicht auf die Etymologie der Namen gelegt wird, sehr oft, nicht aus der Urbedeutung der Wörter, sondern aus der Aehnlichkeit, welche hebräische Eigennamen mit dem griechischen haben, den mystischen Sinn ermittelt. Wir wollen ein Beispiel geben. Im ersten Buche legis allegoriarum Mang. I. 56. unten, Pf. I. 158, Mitte, erklärt er den Strom in Eden für die ἀρετὴ γενικὴ, für die Tugend in der Gattung, die vier Arme, in die er sich theilt, seyen die vier Cardinaltugenden. Um dieß zu beweisen, werden die Namen zu Hülfe gerufen: „ὄνομα τῷ ἑνὶ Φεισών· οὗτος ὁ κυκλῶν πᾶσαν τὴν γῆν Εὐιλάτ“. (Genes. II. 11.) wird so erklärt: τῶν τεττάρων ἀρετῶν ἓν εἶδός ἐστιν, ἡ φρόνησις, ἣν Φεισὼν ὠνόμασε, παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν τὴν ψυχὴν ἀπὸ ἀδικημάτων· χορεύει δὲ κύκλῳ, καὶ περίησι τὴν γῆν Εὐιλάτ, τοῦτο δέ ἐστι τὴν εὐμενῆ καὶ πρᾳεῖαν καὶ ἵλεων κατάστασιν περιέπει. Also auch Evilat soll gebildet seyn aus εὐ, von εὐμενης, und ιλατ von ἵλεως! Zur Ehre Philo's sey es gesagt, daß er einige Seiten weiter unten, die Etymologie auch nach der hebräischen Bedeutung gibt. Aus solchen und ähnlichen Stellen, wo er falsche Ableitungen

aus dem Hebräischen vorbringt, hat man den Schluß ziehen wollen, daß er das Hebräische gar nicht verstand; dieß ist sehr leicht möglich, aber für unsern Zweck gleichgültig.

Beispiele anderer Art, welche für das hohe Ansehen der LXX. unter den Alexandrinern sprechen, finden sich in Menge bei unserem Verfasser. So ist es ihm sehr wichtig, ob der Artikel bei θεός steht oder nicht, auf welche Stellen wir gleich zurückkommen werden. Deßgleichen legt er ein großes Gewicht auf die Wahl und Zusammensetzung der Wörter. Man findet hiervon ein merkwürdiges Beispiel de linguarum confusione, Pfeifer III. 402, unten, und 404, oben.

Zu bemerken ist aber noch, daß sein Codex der LXX. sehr oft von unsern heutigen Ausgaben abweicht. So führt er in der Schrift de Posteritate Caini, Pf. II. 322, zu unterst, Mang. I. 251, unten, die Stelle Exodus 32. 7, so an: βάδιζε, κατάβηθι, ἀνάβηθι. Allein nirgends findet sich in einem Codex der LXX. ἀνάβηθι, so wenig, als im Originale. In dem ersten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 150, Mang. I. 53, unten, führt er Gen. II. 15. so an: ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν. Auf die Worte ὃν ἐποίησε legt er ein großes Gewicht, und will daraus beweisen, daß der, in diesem Verse genannte Mensch, nicht derselbe sey mit dem ἄνθρωπος πεπλασμένος, weil es ὃν ἐποίησε und nicht ὃν ἔπλασεν heiße. In unsern Ausgaben dagegen liest man ὃν ἔπλασε. Im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 166, oben, führt er den 15. Vers vom 24. Cap. des Leviticus so an: ὃς ἂν καταράσηται θεὸν, ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω. Für θεὸς erklärt er gleich darauf die heidnischen Götter, für ὁ κύριος den wahren Gott. Vergleicht man hiermit die Stelle de somniis I. Pfeifer V. 102, unten, Mang. I. 655, oben, wo er sagt: ὁ ἱερὸς λόγος (das alte Testament) τὸν μὲν ἀληθείᾳ θεὸν

διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών, ἐγώ εἰμι ὁ θεός, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, so sieht man, daß er den Grund jener obgenannten Erklärung in dem bei *θεός* weggelassenen Artikel findet. In den heutigen Ausgaben der LXX. steht aber weder bei *θεός* noch bei *κύριος* der Artikel.

Merkwürdig ist ferner, daß er über den Auszug Abraham's aus Haran dieselbe Angabe vorbringt, welche die Apostelgeschichte (cfr. act. VII. 4.) dem Stephanus in den Mund legt. Abraham sey nämlich im 75. Lebensjahre aus Haran nach Kanaan gewandert, eine Behauptung, welche der Zeitrechnung in der Genesis widerspricht.

Außer dem Kanon des alten Testaments, deutet Philo, an verschiedenen Orten, noch auf eine andere Quelle göttlicher Belehrung hin. Am Ende der Schrift de Justitia, Mang. II. 361, sagt er, das mosaische Verbot, die Marksteine zu versetzen, müsse auch auf die alten Sitten ausgedehnt werden: *ἔθη γὰρ ἄγραφοι νόμοι δόγματα παλαιῶν ἀνδρῶν οὐ στήλαις ἐγκεχαραγμένα καὶ χαρτιδίοις ὑπὸ σητῶν ἀναλισκομένοις, ἀλλὰ ψυχαῖς μετειληφότων τῆς αὐτῆς πολιτείας. Ὀφείλουσι γὰρ παῖδες παρὰ γονέων τῶν οὐσιῶν κληρονομεῖν ἔθη πάτρια οἷς ἐνετράφησαν, καὶ ἐξ αὐτῶν σπαργάνων συνεβίωσαν, καὶ μὴ καταφρονεῖν παρ' ὅσον ἄγραφος αὐτῶν ἡ παράδοσις. Ὁ μὲν γὰρ τοῖς ἀναγραφεῖσι νόμοις πειθαρχῶν οὐκ ἂν δεόντως ἐπαινοῖτο, νουθετούμενος ἀνάγκῃ καὶ φόβῳ κολάσεως· ὁ δὲ τοῖς ἀγράφοις ἐμμένων, ἑκουσίαν ἐπιδεικνύμενος τὴν ἀρετήν, ἐγκωμίων ἄξιος.* Allerdings ist hier mehr von Sitten, als von Lehren, die Rede; aber der allgemeine Ausdruck *ἄγραφος παράδοσις* weist nicht undeutlich auf ein System solcher ungeschriebenen Ueberlieferungen, vielleicht gar auf eine Polemik gegen streitende Meinungen hin. Stärker tritt die Beziehung auf die Lehre in einer Stelle der Schrift, de legatione, hervor. Mang. II. pag. 562, oben, sagt er: Cajus Caligula habe die Juden für-

ker gehaßt, weil sie gelernt hätten, ἐξ αὐτῶν τρόπον τινα σπαργάνων ὑπὸ γονέων καὶ παιδαγωγῶν καὶ ὑφηγητῶν, καὶ πόλυ πρότερον τῶν ἱερῶν νόμων, καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν ἕνα νομίζειν τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου θεόν. Hier fällt die Beziehung auf die Lehre in die Augen. Indeß wird diese Ueberlieferung nirgends geradezu auf Gott zurückgeleitet. Sonst ist noch zu bemerken, daß auch bei den Pharisäern die παράδοσις vorzüglich rituellen oder practischen Inhalts war, wofür die ganze Mischnah zeuget. Soviel über die practische und dogmatische Ueberlieferung.

In geschichtlicher Beziehung kannte Philo Quellen über die Urgeschichte seines Volks, namentlich über das Leben Mosis, von denen wir nichts wissen. De vita Mosis I., im Anfange der Schrift, Mang. II. 81, sagt er: τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρά τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον, καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἑτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι. Was sollen die Worte τὰ γὰρ λεγόμενα ἀεὶ τοῖς ἀναγινωσκομένοις συνύφαινον bedeuten? Wohl nichts anders, als, jene Aeltesten haben die alten Sagen, τὰ λεγόμενα, immer bei den Vorträgen, in den Synagogen, zugleich mit dem erzählt, was in dem heiligen Texte stand, sie haben also die Sage, von Geschlecht zu Geschlecht, mit der Erzählung des Textes verbunden, vielleicht auch auf den Rand der Handschriften geschrieben. Darum konnte nur ein Jude, der den Unterricht jener πρεσβύτεροι genossen, die Geschichte Mosis vollständig beschreiben.

Wie dem auch sey, soviel ist gewiß, daß Philo sich in dieser Stelle auf eine historische Tradition beruft. Wirklich enthalten auch seine Schriften über das Leben des Moses, Joseph's, Abraham's, eine Menge Züge, von denen sich im Pentateuch nichts findet, und die dennoch von ihm mit der-

selben Zuversicht, erzählt werden, als Alles, was durch den Pentateuch verbürgt ist. Demnach dürfen wir annehmen, daß er dieser geschichtlichen Ueberlieferung ein sehr großes, vielleicht kanonisches Ansehen zutraute.

Fünftes Capitel.

Von der Inspiration der heiligen Schriften.

Philo unterscheidet zwei Arten der Inspiration, nämlich ἑρμηνεία und προφητεία. Wir setzen die classische Stelle de vita Mosis III, Mang. II. 163, unten, her: οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα, πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο· τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δὲ ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δὲ ἐκ προςώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὅλα δι' ὅλων ἀρετῶν θείων δείγματά ἐστι, τῆς τε ἵλεω καὶ εὐεργέτιδος, δι' ὧν ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους πρὸς καλοκἀγαθίαν ἀλείφει, μάλιστα δὲ τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος, ᾧ τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ἀνατέμνει ὁδόν. Τὰ δὲ δεύτερα μίξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος. Τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ, μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, ᾗ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὑπερθετέον· μείζονα γάρ ἐστιν ἢ ὡς ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς ἐπαινεθῆναι, μόλις ἂν ὑπ' οὐρανοῦ τε καὶ τῆς ὅλων φύσεως ἀξίως ἐγκωμιασθέντα, καὶ ἄλλως λέγεται ὡςανεὶ δι' ἑρμηνέως. Ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι. Περὶ δὲ τῶν δευτέρων αὐτίκα πειράσομαι δηλοῦν, συνυφήνας αὐτοῖς καὶ τὸ τρίτον εἶδος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ λέγοντος ἐνθουσιῶδες ἐμφαίνεται, καθ' ὃ μάλιστα καὶ κυρίως νενόμισται προφήτης. Man ersieht aus diesen Worten, daß Philo der ἑρμη-

νεία bei weitem den Vorzug gibt vor der προφητεία, und daß letztere nur die zweite und dritte Klasse in sich befaßt. Der Grund dieses Vorzugs liegt darin, daß der Prophet als ἑρμηνεὺς zu einer Person mit der Gottheit, gleichsam zu einem lebendigen Worte Gottes wird, da er ja in der Gottheit Person spricht. Allein dieser Unterschied ist doch etwas fein gesponnen, denn der Prophet ist immer ein ἑρμηνεὺς, da er ja als Prophet nicht seine eigene, sondern fremde Meinung ausspricht; darum ist es nicht zu verwundern, wenn unser Verfasser in einer andern Stelle wieder beide Begriffe verwechselt. Man sehe am Ende des ersten Buchs de monarchia, Mang. II. 222: ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν, ὧν ἂν ἐθελήσῃ. Indessen bleibt jener hohe Vorzug der erstern Klasse unbestritten.

Unser Verfasser will in der angeführten Stelle das Wesen der eigentlichen ἑρμηνεία gar nicht erklären, weil sie in die tiefsten Tiefen der Gottheit eingehe, und den Menschen als eins mit Gott zeige. Dagegen spricht er seine Ansicht von der προφητεία an vielen Orten aus. So Liber III. de specialibus legibus, Mang II. 343, Mitte: προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ, γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ, καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος, καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει. Ganz so läßt er de vita Mosis I. Mang. II. pag. 125, gegen oben, Bileam auf die Vorwürfe Balaaks antworten: λέγω οὐδὲν ἴδιον, ἀλλ' ἅττ' ἂν ὑπηχήσῃ τὸ θεῖον.

Die Selbstthätigkeit der Menschen dachte er sich völlig ausgeschlossen, wie, theils aus den angeführten Stellen er-

hellt, theils noch deutlicher in einer Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 118, Mitte, Mang. I. 511, gelehrt wird: ἕως ἔτι περιλάμπει καὶ περιπολεῖ ἡμῶν ὁ νοῦς, μεσημβρινὸν οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων, ἐν ἑαυτοῖς ὄντες, οὐ κατεχόμεθα· ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται κατὰ τὸ εἰκὸς ἔκστασις ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει, κατοχωτική τε καὶ μανία. Ὅτε μὲν γὰρ φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. Ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰςοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. Philo spricht nämlich über die Stelle, Genesis XV. 12: περὶ δὲ ἥλιον δυσμὰς ἔκστασις ἔπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ. Für ἥλιος erklärt er den menschlichen Geist, für δυσμή das ἐκστῆναι desselben. Soviel zur Erklärung der Stelle.

Merkwürdig ist, daß er die Begeisterung der Propheten nicht bloß von dem heiligen Geiste, wie in obigen Stellen, sondern auch von andern himmlischen Wesen ableitet. Man sehe erstes Buch de vita Mosis, Mang. II. 123, unten, und 124 oben. Es wird hier erzählt, eine göttliche Gestalt, θεία τις ὄψις, habe sich Bileam in den Weg gestellt und seine Eselin erschreckt, bis jener es merkte und fragte, ob er weiter gehen dürfe oder nicht. Da habe die Gestalt geantwortet: βάδιζε, εἶπεν, ἐφ' ἣν σπεύδεις ὁδόν· ὀνήσεις γὰρ οὐδὲν, ἐμοῦ τε λεκτέα ὑπηχοῦντος ἄνευ τῆς σῆς διανοίας, καὶ τὰ φωνῆς ὄργανα τρέποντος, ᾗ δίκαιον καὶ συμφέρον. Ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης οὐ συνιέντος. Also können auch Engel inspiriren. Wahrscheinlich ist jedoch diese göttliche Gestalt, nach der Ansicht unseres Verfassers, für den λόγος zu halten, wie wir weiter unten zeigen werden.

Der Materie nach besteht die Prophetie, hauptsächlich

im Voraussagen der Zukunft. Dieß erhellt deutlich aus der schon berührten Stelle de monarchia, Liber I., Mang. II. 221, unten. Moses habe die Wahrsager, Zeichendeuter, Vogelschauer aus seinem Staate verwiesen; ἐπεὶ δὲ, fährt er fort, πᾶσιν ἀνθρώποις ἔρως τῆς τῶν μελλόντων ἐπιστήμης ἐνίδρυται καὶ διὰ τὸν ἔρωτα τοῦτον ἐπὶ θυτικὴν καὶ τὰ ἄλλα εἴδη τρέπονται μαντικῆς, ὡς δι᾽ αὐτῶν τὸ σαφὲς ἀνερευνήσοντες, τὰ δὲ ἀσαφείας γέμει πολλῆς καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἀεὶ διελέγχεται· τούτοις μὲν σφόδρα εὐτόνως ἐπακολουθεῖν απαγορεύει. Φησὶ δὲ, ὅτι ἐὰν ἀληθῶς εὐσεβῶσιν, οὐκ ἀμοιρήσουσι τῆς τῶν μελλόντων ἐπιγνώσεως· ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδὲν· — οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, — ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Prophetie und ἐπίγνωσις τῶν μελλόντων ist hier fast als gleichbedeutend gesetzt. Doch erstreckt sich erstere nicht bloß auf Vorausbestimmung der Zukunft, sondern auch auf Erkenntniß aller erhabenen, göttlichen, dem gewöhnlichen Menschen verborgenen Dinge.

Letztere Stelle leitet uns zugleich noch auf einen dritten Punkt, der beachtet werden muß, nämlich, daß unser Verfasser, die Gabe der Weissagung, nicht bloß auf Wenige beschränkt, sondern sehr weit ausdehnt. Wenn ihr gut seyd, heißt es dort, werdet ihr Propheten haben. Dasselbe besagt noch deutlicher eine Stelle der Schrift quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 116, Mang. I. 510, gegen unten: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ᾽ ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πλεττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ.

Πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε. Νῶε δίκαιος, ἆρ' οὐ καὶ προφήτης εὐθύς; Ἢ τὰς εὐχὰς καὶ κατάρας ἃς ἐπὶ ταῖς αὖθις γενεαῖς ἐποιήσατο (cfr. Genes. IX. 25 — 27.), *ἔργων ἀληθείᾳ βεβαιωθείσας, οὐ κατεχόμενος ἐθέσπισε; Τί δὲ Ἰσαάκ; Τί δὲ Ἰακώβ; Καὶ γὰρ οὗτοι διά τε πολλῶν ἄλλων καὶ μάλιστα διὰ τῶν εἰς τοὺς ἐγγόνους προςρήσεων ὁμολογοῦνται προφητεῦσαι. Τὸ γάρ, „συλλέγητε, ἵνα ἀναγγέλλω τί ἀπαντήσει ὑμῖν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν“, ἐνθουσιῶντος ἦν· ἡ γὰρ τῶν μελλόντων κατάληψις ἀνοίκειος ἀνθρώπῳ. Τί δὲ Μωϋσῆς; οὐ προφήτης ᾄδεται πανταχοῦ;* Also ist jeder gute Jude zur Prophetie befähigt. Bei dieser Ansicht ist es nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da von eigenen inspirirten Zuständen redet. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 426, Mang. I. 441, Mitte. Es ist vorher die Rede von dem göttlichen Zuge in menschlichen Seelen, oder von Zuständen, wo der menschliche Geist nichts und Gott alles in den Seelen wirkt; nun fährt Philo fort: *τὸ ἐμαυτοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθὼν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι. Βουληθεὶς ἔστιν ὅτε κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἐλθεῖν, καὶ ἃ χρὴ συνθεῖναι ἀκριβῶς ἰδών, ἄγονον καὶ στεῖραν εὑρὼν τὴν διάνοιαν, ἄπρακτος ἀπηλλάγην, τὴν μὲν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος κράτος καταπλαγείς, παρ' οὗ τὰς τῆς ψυχῆς ἀνοίγνυσθαί τε καὶ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν. Ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην, ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾷν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. Ἔσχον γὰρ ἑρμηνείας ῥεῦσιν, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὀξυδερκεστάτην ὄψιν, ἐνέργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἵα γένοιτ' ἂν δι' ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δείξεως.*

Auf eben dieß weist eine Stelle des Buchs de Cheru-

bim hin, Pf. II. 16, Mang. I. 143, unten. Es ist hier von der mystischen Bedeutung der Cherubim die Rede. Nachdem er mehrere, seinen Zeitgenossen, schon bekannte Erklärungen angeführt, fährt er mit den Worten fort: ἤκουσα δέ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς, εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι, καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε, μαντεύεσθαι· ὃν ἐὰν δύναμαι, ἀπομνημονεύσας ἐρῶ; und läßt nun seine eigene Ansicht folgen. Hieher gehört ferner de Somniis Liber II. Pf. V. 208, wo er ebenfalls über eine schwierige Erklärung einer mosaischen Stelle sich so vernehmen läßt: ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καί φησιν· ὦ οὗτος ἔοικας ἀνεπιστήμων εἶναι καὶ μεγάλου καὶ περιμαχήτου πράγματος, ὅπερ ἀφθόνως, πολλὰ γὰρ καὶ ἄλλα εὐκαίρως ὑφηγησάμην, ἀναδιδάξω. Nach dieser Einleitung gibt er seine eigene Ansicht. Zu vergleichen ist noch eine Stelle der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 498, unten, 500 oben, Mang. I. 466, oben. Er spricht hier allegorisirend von der Wanderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran, und von da nach Kanaan. Chaldäa ist ihm die verderbliche Wissenschaft der Astrologie, Haran bedeutet die Sinne, Kanaan das Ewige. Der Sinn, den er herauszwingt, ist dieser: die Seele solle die Beschäftigung mit eitlen Dingen, das unnütze Anstaunen der Gestirne aufgeben, in sich selbst zurücktreten, und vorerst in den Sinnen leben, d. h. dasjenige, was ihr zunächst liegt, kennen lernen, und erst, wenn sie ihre irdische Behausung erforscht, nach dem Ewigen, nach der Wanderung jenseits: τὴν ἐνθένδε μετανάστασιν, streben. Nun fährt er fort: Auch so lange sie noch in den Sinnenhöhlen gefangen sitzt, schaut sie bisweilen Ewiges: ἧς δείγματα σαφῆ καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐγκατειλημμένοι φωλεοῖς κατόψεσθε, τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις, — ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθών, ἑαυτῷ

προςομιλεῖν ἄρχεται, ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀποῤῥυψάμενος πάνθ᾽ ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο, ταῖς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάταις διὰ τῶν ὀνείρων μαντείαις ἐνθουσιᾷ· — τοτὲ δὲ καὶ ἐν ταῖς ἐγρηγόρσεσιν. Ὅταν γὰρ ἔκ τινος τῶν κατὰ φιλοσοφίαν κατασχεθεὶς θεωρημάτων ἀχθῇ πρὸς αὐτοῦ, τῷ μὲν ἕπεται, τῶν δ᾽ ἄλλων ὅσα κατὰ τὸν σωματικὸν οἶκον ἀμνημονεῖ δήπου. Καὶ ἐὰν ἐμποδίζωσιν αἱ αἰσθήσεις πρὸς τὴν ἀκριβῆ θέαν τοῦ νοητοῦ, μέλει τοῖς φιλοθεάμοσι καθαιρεῖν αὐτῶν τὴν ἐπίθεσιν. Τάς τε γὰρ ὄψεις καταμύουσι, καὶ τὰ ὦτα ἐπιφράττουσι, καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἐπέχουσιν ὁρμάς, καὶ ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρίβειν ἀξιοῦσιν, ὡς μὴ πρός τινος αἰσθητοῦ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ᾧ νοητὰ βλέπειν ἔδωκεν ὁ θεὸς ἐπισκιασθῇ. Der Satz ist ganz allgemein hingestellt, woraus abzunehmen ist, daß Philo eine solche Inspiration, als gewöhnlich, wenigstens, als häufig, dachte.

Doch muß man deßwegen nicht glauben, daß unser Verfasser die Propheten des alten Bundes in eine Reihe mit den gewöhnlichen Menschen, oder mit dem lebenden Geschlechte, stellte. Am allerwenigsten den Gesetzgeber Moses. Dieser ist προφήτης κατ᾽ ἐξοχήν. Er wird de vita Mosis III., Mang. II. 163, gegen unten: δοκιμώτατος τῶν προφητῶν, genannt. Ja, er ist nicht bloß προφήτης, sondern in eine höhere Klasse zu rechnen, die kein Sterblicher mit ihm theilt, er ist ἑρμηνεύς im höchsten Sinne; man vergleiche die oben angeführte Stelle de vita Mosis III. Von seinem Preiße ist Philo voll. Er nennt ihn in seinen allegorischen Schriften: ὁ καθαρώτατος νοῦς, ὁ ἀστεῖος ὄντως, ὁ νομοθετικὴν ὁμοῦ καὶ προφητικὴν ἐνθουσιώσῃ καὶ θεοφορήτῳ σοφίᾳ λαβών. cfr. Liber de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV, 198. unten, 200. oben. Mang. I. 538, Mitte. In derselben Schrift, Pf. 214. unten, Mang. 543. sagt er von einem Ausspruche Mosis: ὁ λόγος προφήτης, ὄνομα Μωϋσῆς

ἐρεῖ, als wäre Moses der Prophet überhaupt, προφήτης κατ' ἐξοχήν. Im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 94, Mitte, Mang. I. 652, wird gesagt: Beseleel bedeute mystisch die Kraft der Seele (τρόπος ψυχῆς), die nur die Abbilder der Dinge schaue, Moses aber den Geist, der die Urbilder selbst aufbaue: τὰ γὰρ μιμήματα οὗτος, τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωϋσῆς ὄνομα. Dieser Ausspruch sagt unendlich viel in Philo's Sinne. Allein, obgleich auf einer Seite übertrieben (denn nach unseres Verfassers Ansicht, vermag kein Mensch, selbst Moses nicht, Gott, noch die reinen Urbilder, zu schauen), wird er im Uebrigen bestätigt durch die klassische Stelle de vita Mosis I., Mang. II. 105, gegen unten, wo erzählt wird, Gott habe Moses an seinem Loose Theil nehmen lassen, und ihm Macht über die Natur und die Elemente verliehen: κοινωνὸν γὰρ ἀξιώσας ἀναφανῆναι τῆς ἑαυτοῦ λήξεως, ἀνῆκε πάντα τὸν κόσμον, ὡς κληρονόμῳ κτῆσιν ἁρμόζουσαν. Τοιγαροῦν ὑπήκουεν ὡς δεσπότῃ τῶν στοιχείων ἕκαστον, ἀλλάττον ἣν εἶχε δύναμιν καὶ ταῖς προστάξεσιν ὑπεῖκον. Auf der nächstfolgenden Seite, oben, sagt er sogar: noch größeren Antheil habe er an Gott gehabt, und nicht bloß die Welt zum Eigenthume bekommen, sondern er sey sogar mit dem Namen „Gott" beehrt worden: τί δ'; οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπήλαυσε, προσρήσεώς τε τῆς αὐτῆς ἀξιωθείς; Ὠνομάσθη γὰρ ὅλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς, εἴς τε τὸν γνόφον, ἔνθα ἦν ὁ θεός, εἰσελθεῖν λέγεται, τουτέστιν εἰς τὴν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τῶν ὄντων παραδειγματικὴν οὐσίαν, τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν. Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν αὑτοῦ βίον εἰς μέσον προαγαγών, πάγκαλον καὶ θεοειδὲς ἔργον, ἔστησε παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι. Diese Stelle erklärt die obige von den Urbildern vollkommen, ob sie gleich nach andern deutlichern Aussprüchen zu limitiren

ist, wie wir schon angedeutet haben, und später zeigen werden. Zugleich ersieht man, daß Moses einem Gotte vergleichbar, als höchstes Vorbild der Menschheit, ja, als eine göttliche Natur hingestellt wird. Er heißt Mittler und Versöhner der Menschheit, **Liber III. de vita Mosis, Mang. II. 160,** obere Mitte, *μεσίτης* und *διαλλακτής*. In ihm vereinigten sich alle Eigenheiten, die zu einem Könige, Gesetzgeber und Hohenpriester erforderlich sind, weßhalb denn auch sein Leben, ganz wie in dem Evangelium und der ältern Dogmatik das Leben des Erlösers, von Philo, in der vierfachen Beziehung der *βασιλεία*, *νομοθεσία*, *ἱερωσύνη* und *προφητεία* dargestellt wird. So sagt er am Ende des ersten Buchs **de vita Mosis, Mang. II. 133,** unten: *τὰ μὲν δὴ κατὰ τὴν βασιλείαν πεπραγμένα αὐτῷ μεμήνυται* (nämlich in dem ersten Buche), *λεκτέον δὲ ἑξῆς καὶ ὅσα διὰ τῆς ἀρχιερωσύνης καὶ νομοθετικῆς κατώρθωσε. Καὶ γὰρ ταύτας περιεποιήσατο τὰς δυνάμεις, ὡς ἁρμοττούσας μάλιστα βασιλείᾳ.* Im Anfange des zweiten Buchs **Mang. II. 134,** läßt er sich über denselben Gegenstand so vernehmen: „Einige sagen mit gutem Fuge, daß nur da die Städte gedeihen, wo die Könige Philosophen seyen, und Philosophen Könige. Aber unser Gesetzgeber hat nicht nur Fülle der Philosophie und der Königsmacht besessen, sondern auch die dreifache Würde des Gesetzgebers, Hohenpriesters und Propheten. Von letzterem will ich jetzt reden, so verlangt es die Natur meines Gegenstandes. Denn erst, wenn ein und derselbe durch die Gnade Gottes zugleich König, Gesetzgeber, Hoherpriester und Prophet ist, steht er, meines Meinens, in der höchsten Vollendung, und sein Leben als ein geschlossenes Ganzes da. Warum? will ich gleich sagen. Ein König muß befehlen, was man thun und verbieten, was man nicht thun soll. Da hiermit der Begriff des Gesetzes erschöpft ist, so folgt, daß der König ein lebendiges Gesetz sey, so wie das Gesetz ein

gerechter König. Ein König und Gesetzgeber aber muß nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Dinge verstehen. Denn ohne göttlichen Beistand können Könige und Völker nimmermehr gedeihen. Deßhalb muß ein solcher auch das Hohepriesterthum besitzen, damit er durch vollkommene Opfer und vollendete Einsicht in das Wesen des wahren Gottesdienstes, für sich selbst und seine Untergebene, von dem gütigen, und fromme Gebete liebreich erhörenden Gotte, Abwendung des Bösen und Verleihung des Guten erflehe. Denn wie sollte er, der, seiner Natur nach, voll Liebe ist, und seine wahren Verehrer überall vorzieht, nicht sein Flehen erhören. Aber, da ferner dem Könige, Gesetzgeber und Hohenpriester unendlich vieles von göttlichen und menschlichen Dingen verborgen ist und verborgen seyn muß, weil er, jener großen Vorzüge unerachtet, immer ein Mensch bleibt, so muß ihm zur Vollendung des Ganzen, auch nothwendig die Prophetenwürde zukommen, damit er, durch göttlichen Beistand, das erkenne, was er, mit menschlichem Verstande, nicht erschauen vermag. Denn, wo dieser nicht mehr ausreicht, hilft jene aus. Schön und in sich gerundet ist die Vereinigung der genannten vier Kräfte. Sie reichen sich gegenseitig die Hand, Unterstützung leihend und nehmend, wie die jungfräulichen Charitinnen, die durch das ewige Gesetz der Natur unzertrennlich mit einander verschwistert sind; so daß man von ihnen, wie von den Tugenden, mit Recht sagen kann, „wer eine besitzt, hat auch die andern."

Die ganze Vollendung seines Wesens wird in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 145, mit dem schönen, alles andere in sich befassenden Ausdrucke bezeichnet: „er war von göttlicher Liebe angehaucht," *καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου.* Was er sagte, ist göttlich wahr, ist λόγιον, man sehe de vita Mosis, Mang. II. 163, unten: *οὐκ ἀγνοῶ, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέ-*

γραπται, χρησθέντες δι' αὐτοῦ. Deßwegen müssen auch seine Vorhersagungen über die fernste Zukunft des israelitischen Volks (messianische Hoffnungen) in Erfüllung gehen, **Liber III. de vita Mosis, Mang. II. 179.** Vor seinem Tode habe er jedem Stamme insbesondere, und dem ganzen Volke insgesammt die zukünftigen Schicksale verkündet: ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προςδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις!

Von seinen Gesetzen sagt er, sie seyen die Urbilder aller möglichen andern. So **de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 194,** obere Mitte, **Mang. I. 536,** unten: τὴν ἱερὰν καὶ θείαν ἐκκλησίαν δέκα τοῖς σύμπασι λόγοις Μωϋσῆς ἀναγέγραφεν. Οὗτοι δὲ εἰσι θεσμοὶ, τῶν κατὰ μέρος ἀπείρων νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίζαι καὶ ἀρχαὶ, πηγαὶ ἀέναοι διαταγμάτων, προςτάξεις τε καὶ ἀπαγορεύσεις περιεχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων. Er sagt dieß hier von den zehn Geboten, an einer andern Stelle wird jedoch behauptet, die zehn Gebote haben ohne ἑρμηνεύς in der Luft Gestalt angenommen, und seyen als Stimme erschienen, **de praemiis ac poenis, Mang. II. 408,** zu unterst: ἅπερ (scil. κεφάλαια δέκα) λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Dennoch gilt jener Ausspruch von der Eigenschaft seiner Gesetze im Allgemeinen.

Weiter, sagt er, die Gesetze Mosis seyen den Gesetzen der Weltharmonie nachgebildet, und stellen diese auf die reinste Weise dar. So **de vita Mosis II, Mang. II. 142,** Mitte, wo behauptet wird, Moses habe den Gesetzen die Weltschöpfung vorangestellt: τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι. Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας. Gleichwie aber die

Natur, als Buch betrachtet, eine erhabene Geheimschrift ist, die nur wenige entziffern können, so findet Philo auch in den mosaischen Gesetzen einen überschwenglichen tiefen Sinn. Er vergleicht sie deßhalb mit den großen Mysterien der Hellenen. So beschreibt er, de Decalogo, Mang. II. 187, oben, jeden, der die Verkündigung der zehn Gebote hören durfte, als einen Geweihten, als eine Seele, ᾗ θέμις τὰς μεγάλας τελεῖσθαι τελετάς. Aehnlich redet er, de Cherubim, Pf. II. 26, unten, Mang. I. 147, gegen unten, diejenigen, welche hinter dem Wortsinne die tiefere Bedeutung der mosaischen Schriften schauen, so an: ταῦτα, ὦ μύσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσετε. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen. Bei dieser Ansicht von dem geheimen, überschwenglichen Sinne der mosaischen Gesetze, ist es eine natürliche Folgerung, daß Inspiration zu ihrem Verständnisse erfordert werde. Philo schreibt diese Behauptung ausdrücklich nur den Essäern zu, quod omnis probus liber, Mang. II. 458, oben: τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου. Allein es war gewiß auch seine eigene Ansicht; denn er selbst leitet ja öfters, wie wir gesehen haben, seine tiefere Erkenntniß der mosaischen Offenbarung aus inspirirten Zuständen ab.

Ihre Aehnlichkeit mit der Weltharmonie behauptet die mosaische Gesetzgebung ferner auch darin, daß sie, nach unseres Verfassers Ansicht, unwandelbar ist, wie die ewigen Gesetze des Alls, daß sie nie verändert wurde, und auf alle Zeiten fortdauern wird. cfr. de vita Mosis II, Mang. II. 136, Mitte: ὅτι δ' αὐτός τε νομοθετῶν ἄριστος τῶν πανταχοῦ πάντων ὅσοι παρ' Ἕλλησιν ἢ Βαρβάροις ἐγένοντο, καὶ οἱ νόμοι κάλλιστοι καὶ ὡς ἀληθῶς θεῖοι, μηδὲν ὧν χρὴ παραλιπόντες, ἐναργεστάτη πίστις ἥδε· τὰ μὲν τῶν ἄλλων νό-

μιμα, εἴ τις ἐπίῃ τῷ λογισμῷ, διὰ μυρίας προφάσεις εὑρήσει κεκινημένα, πολέμοις, ἢ τυραννίσιν, ἤ τισιν ἄλλοις ἀβουλήτοις, ἃ νεωτερισμῷ τύχης κατασκήπτει. Πολλάκις δὲ καὶ τρυφὴ πλεονάσασα χορηγίαις καὶ περιουσίαις ἀφθόνοις, καθεῖλε νόμους, τὰ λίαν ἀγαθὰ τῶν πολλῶν φέρειν οὐ δυναμένων, ἀλλὰ διὰ κόρον ἐξυβριζόντων· ὕβρις δ' ἀντίπαλον νόμῳ. Τὰ δὲ τούτου μόνου βέβαια, ἀσάλευτα, ἀκράδαντα, καθάπερ σφραγῖσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα, μένει παγίως ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐγράφη μέχρι νῦν, καὶ πρὸς τὸν ἔπειτα πάντα διαμενεῖν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥςπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ. Τοσαύταις γοῦν χρησαμένου τοῦ ἔθνους μεταβολαῖς κατά τε εὐπραγίας καὶ τὸ ἐναντίον, οὐδὲν ἀλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τῶν διατεταγμένων ἐκινήθη, πάντων ὡς ἔοικε τὸ σεμνὸν καὶ θεοπρεπὲς αὐτῶν ἐκτετιμηκότων. Ἃ δὲ μήτε λιμὸς, ἢ λοιμὸς, ἢ πόλεμος, ἢ βασιλεὺς, ἢ τύραννος, ἢ ψυχῆς ἢ σώματος, ἢ παθῶν, ἢ κακιῶν ἐπανάστασις, ἢ τι ἄλλο θεήλατον ἢ ἀνθρώπειον κακὸν ἔλυσε, πῶς οὐ περιμάχητα καὶ παντὸς λόγου κρείττονα καθέστηκεν; Fassen wir alle diese Prädikate zusammen, so ergibt sich, daß dem Gesetzgeber, nach Philo's Meinung, fast göttliche Verehrung zukommt, daß, was nur Großes, Erhabenes, Löbliches, nach den Begriffen jener Zeit, gedacht werden konnte, auf seinen Namen übergetragen wurde, mit einem Worte, daß er zu einem vergötterten Vorbilde der Menschheit geworden war.

Manches von dem bisher Angeführten mag eigenthümliche Ansicht Philo's seyn; aber im Allgemeinen dachte gewiß die ganze Nation eben so groß und ehrenvoll von Moses. Man sieht dieß aus mehreren Stellen. In dem Buche contra Flaccum sagt er, dieser Präfect habe ihre Gesetze umstoßen wollen, „auf denen allein noch unser Leben, wie auf einem Anker ruht," οἷς μόνοις ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος, Mang. II. 525, gegen oben. Noch stärker ist eine Stelle aus dem Buche

de legatione ad Cajum, Mang. II. 562, Mitte. Die jüdische Nation, sagt er hier, habe vor allen andern den Verdacht bei Caligula erregt, daß sie seinen gottlosen Planen sich widersetzen würde: ἓν δὲ μόνον ἔθνος ἐξαίρετον τὸ τῶν Ἰουδαίων ὕποπτον ἦν ἀντιπράξειν, εἰωθὸς ἑκουσίους ἀναδέχεσθαι θανάτους, ὥςπερ ἀθανασίαν, ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν πατρίων ὑπεριδεῖν ἀναιρούμενον, εἰ καὶ βραχύτατον εἴη.

Wie unbegränzt endlich bei den alexandrinischen Juden die Verehrung für den Pentateuch war, zeigt eine Geschichte, die Philo de nominum mutatione, Pf. IV. 346. unten, und 348. oben, Mang. II. 587, als baare Wahrheit erzählt. Ein ruchloser Mensch habe über die Geschenke gespottet, welche, nach der mosaischen Urgeschichte, der Herr der Welt seinen Kindern zukommen lasse, dem einen, Abram, schenke er ein A *zu seinem Namen*, daß er Abraam, der anderen, Sarah, *ein* R, so daß sie Sarrah heiße. Für diesen Spott sey er bald darauf eines unnatürlichen Todes durch den Strick gestorben. Wir haben diese Erzählung hergesetzt, weil sie die Denkungsart Philo's und seiner Zeitgenossen besser, als vieles Andere, bezeichnet. — Soviel über Moses und sein Gesetz.

Die Verfasser der übrigen Bücher des Kanons gelten ihm *ebenfalls* als große Propheten; denn dieß beweist schon der Name προφήτης, den er ihnen gibt. Jeremias nennt er de Cherubim, Pf. II. 28. oben, Mang. I. 147. unten, und 148. oben, nicht nur προφήτης, sondern sogar ἱεροφάντης. Philo fordert an dieser Stelle die Eingeweihten auf, die tiefere Wahrheit nicht nur bei Moses zu suchen, sondern aus jeder andern Quelle zu schöpfen, wo sie nur gefunden werden könne: καὶ γὰρ ἐγὼ παρὰ Μωϋσεῖ τῷ θεοφιλεῖ μυηθεὶς τὰ μεγάλα μυστήρια, ὅμως αὖθις Ἰερεμίαν τὸν προφήτην ἰδὼν, καὶ γνοὺς, ὅτι οὐ μόνον μύστης ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ἱεροφάντης ἱκανὸς, οὐκ ὤκνησα φοιτῆσαι πρὸς αὐτόν.

Allein ohne Zweifel setzte er die übrigen Propheten viele

Stufen niedriger als Moses; denn wenn er dieß auch nie ausdrücklich sagt, so kann man es doch sicher aus vielen Umständen schließen. Erstlich duldet die gränzenlose, fast göttliche Verehrung für den Gesetzgeber durchaus keine Theilung des Ansehens mit andern. Für's zweite geht der Vorrang des letztern aus der eben angeführten Stelle hervor; denn wenn er Jeremias auch ἱεροφάντης nennt, so reiht er ihn sichtbarlich nach dem Zusammenhange weit unter Moses, den er außerdem de Somniis II. Pf. V. 184, zu unterst, geradezu ἀρχιπροφήτης nennt. Für's dritte heißt er die übrigen Propheten sehr oft φοιτηταί, μαθηταὶ Μωϋσέως. Man vergleiche die im Capitel vom Kanon beigebrachten Stellen. Viertens erhellt endlich der Vorrang des Gesetzgebers auf's deutlichste aus Folgendem. Philo nährte messianische Hoffnungen so gut, als jeder andere Jude, wie wir weiter unten zeigen werden, und der Theil der heiligen Schriften, auf welche sie begründet werden konnten, war ihm gewiß so theuer, als irgend ein anderer. Nun sind es aber hauptsächlich die Propheten, welche die Zeiten künftigen Glücks schildern. Dennoch hat Philo, wie wir zeigen werden, seine Erwartungen nur auf Moses Schriften gegründet, zum deutlichsten Beweis, daß er diese allein, als die untrüglichste Quelle der Weissagung ansah.

Soviel über die Inspiration der heiligen Bücher und ihrer Urheber; daß sie auch auf die Uebersetzung der LXX. übergetragen wurde, haben wir oben gezeigt.

Sechstes Capitel.

Von der Erklärung der heiligen Schriften.

Man sollte bei dieser hohen Meinung von der Inspiration der heiligen Schriften, und von der Würde ihrer Verfasser, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine ängst-

liche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen durch die willkührlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann. Ehe wir jedoch in's Einzelne gehen, möchten einige allgemeine Betrachtungen zweckdienlich seyn.

Die Allegorie, die wir erst weiter unten genauer charakterisiren werden, und für den Augenblick, im Allgemeinen, als ein Verfahren bezeichnen, das bei Erklärung alter Schriften, statt des offenbaren, unverhohlenen Wortsinns, eine geheime überschwengliche Bedeutung unterlegt, konnte nur bei einem Volke, das heilige Bücher besaß, und nur zu einer Zeit entstehen, wo die Wortführer derselben Nation bereits eine andere Philosophie zu ihrem Eigenthume erkoren hatten, als diejenge war, welche der Wortsinn der geschriebenen Offenbarung darbot. Aus der Vereinigung zweier entgegengesetzter Dinge, nämlich aus der unbegränzten Verehrung für alte, geheiligte Urkunden, verbunden mit einer tief eingewurzelten Zeitphilosophie, entstand die allegorische Weise, als die Kunst, auf mehr oder minder geschickte Art neuere Meinungen systematisch in alte Urkunden einzudeuten. Zu Philo's Zeit wurde auch über die hellenischen Mythen allegorisirt; aber dieß war Spielwerk, denn wie lassen sich diese tausendfarbigen Fabeln mit dem jüdischen Kanon an geheiligtem Ansehen vergleichen? Auch die Indier und Perser hatten ihre uralten, durch die Verehrung von Jahrhunderten geheiligten Religionsbücher; aber diese Nationen blieben bei dem Wortsinne derselben stehen. Unter den orientalischen Völkern, die wir kennen, konnte hauptsächlich nur bei den Juden ein auf Allegorie gegründetes Religionssystem entstehen. Denn sie besaßen einen Codex, der in unbegränztem Ansehen stand, der als Quelle aller Weisheit angesehen wurde, der endlich das Gepräge hoher Einfalt trägt, und folglich allen denen, welche die Wahrheit

im Ueberschwenglichen finden, keine Befriedigung darbot. Allein bei jener Vergötterung der heiligen Bücher, bei der Beschränktheit, in welcher das Gesetz die Juden erhielt, bei den zahllosen Nationalvorurtheilen, dem Nationalstolze, den Nationalhoffnungen endlich, die sich auf den Wortsinn der heiligen Schriften gründeten, gehörte außerdentlich viel dazu, wenn sie von der wörtlichen Erklärung ihrer Urkunden abgehen sollten. Es mußte eine geistige Umwandlung in den angesehensten Männern der Nation vorangehen, mit einem Worte, es mußte, unabhängig vom Gesetze, eine blendende, mit dem Gesetze nicht übereinstimmende Philosophie Eingang bei ihnen gefunden haben. Aeußere Anstöße, wie Spöttereien der Hellenen, deren auch Philo erwähnt, konnten allerdings dazu beitragen, aber wäre es nur dieß allein gewesen, so hätten die Juden, wie auch sonst, ihren Trotz, ihre Verachtung entgegengesetzt. Es mußte nothwendig eine philosophische Ueberzeugung, die mit dem Wortsinne nicht übereinstimmte, hinzukommen; und die Allegorie ist demnach durchaus als die Frucht eines merkwürdigen Umschwungs der jüdischen Bildung, als das Ergebniß einer geistigen Revolution zu betrachten.

Alle diese Momente, von denen keiner ist, der nicht aus der Natur der Sache folgte, weisen auf Alexandrien hin. Hier, im Mittelpunkte hellenischer und orientalischer Bildung, hatten sich, seit Alexander dem Großen, tausende von Juden niedergelassen, von manchen der folgenden Könige, aus dem Stamme des Ptolemäus Lagi, namentlich von Ptolemäus Philadelphus, begünstigt. Man lese, was Philo de vita Mosis Liber II. Mang. II. 139. zu seinem Lobe sagt. Manche dieser Juden mögen schon frühe durch ihre Thätigkeit soviel Vermögen erworben haben, daß sie, oder ihre Kinder, sich ungestört, gleich den hellenischen Gelehrten, den Studien weihen konnten, welche von den Ptolemäern mit königlicher Freigebigkeit begünstigt wurden. Doch auch ohne dieß hätten sie,

selbst in Masse genommen und als Nation betrachtet, sich nimmermehr von den Einflüssen des neuen Ideenkreises, in den sie, durch ihre Ansiedlung in Alexandrien, eingetreten waren, frei erhalten können. Denn Zeitansichten, die nie zufällig sind, sondern in den nächstliegenden, oft unbeachteten Dingen und Gewohnheiten ihren Grund haben, wirken durchdringender und unaufhaltsamer, als die unwägbaren Stoffe der neueren Physik. Kein Mensch kann ihnen völlig widerstehen, selbst wenn er vom Gegentheile überzeugt ist, und alle Kraft des Widerstandes aufbietet. Schon die veränderte Sprache (denn sie nahmen in Aegypten die hellenische an), mußte ihrer Bildung ein anderes Gepräge geben und bewirken, daß sie nicht die alten bleiben konnten. Und wie rege, wie vielgestaltet war erst der geistige Verkehr in Alexandrien! Die verschiedenartigsten religiösen und philosophischen Ansichten trafen aus allen Völkern, wie die Schiffe im Hafen hinter Pharos, in dieser Weltstadt zusammen. Der Orient spendete seine eigenthümlichen Naturreligionen, seine Emanationslehren, seine dualistischen Systeme, seine Intellectualphilosophie; die griechische Bildung ihre höchsten Blüthen. Von diesem Reichthume oder von seinen Abflüssen kam gewiß, wenn auch weniges, doch etwas unter das Volk, und veränderte also, in einem gewissen Grade, seine frühere Denkweise. Aber den Gelehrten, deren es unter den Juden immer gab, und den Denkenden unter ihnen, die unter jeder Nation gefunden werden, mußten die literarischen Schätze, verbunden mit dem natürlichen Triebe des Menschen, hinter andern nicht zurückzubleiben, und Vorzüge zu erringen, welche die Zeit hochschätzt, ein mächtiger Sporn werden. Sie begannen, sich in dem neuen Gebiete umzusehen, zu lesen, zu vergleichen. Namentlich hat die platonische Philosophie bei den alexandrinischen Juden schon frühe Eingang gefunden, wie wir weiter unten mit überzeugenden Gründen darthun werden. Denn wenn sie sich einmal

mit griechischer Philosophie beschäftigen wollten, so ist es zum Voraus nicht anders zu erwarten, als daß der Göttliche, der auch auf die christliche Dogmengeschichte so mächtig gewirkt hat, sie am ersten anzog, da, abgesehen von dem reizenden Style, sein hoher sittlicher Geist, und besonders im Timäus, dem beliebtesten Buche der Theosophen, eine gewisse Aehnlichkeit mit orientalischen Kosnogonien, einem Juden gefallen mußte. Aus dem Lesen, aus der Vergleichung aber entstand nothwendig eine gewisse Kritik, und sehr frühe mochten ihnen Zweifel an den groben Theophanien, an den oft unerträglichen Anthropomorphismen des Gesetzes aufstoßen; denn darin stimmt ja die Philosophie aller alten gebildeten Völker überein, daß der höchste Gott ein reines, unsichtbares, selbst unbegreifliches Wesen sey.

Aber Kritik allein befriedigt nicht; sie erkaltet vielmehr die Seelen. Wären jene Alexandriner bloß dabei stehen geblieben, so wären sie zu Zweiflern an alt hergebrachter Offenbarung, bald zu Verächtern ihrer theokratischen Verfassung geworden, und mit dem Nationalkultus würden zugleich alle Gründe ihres Nationalstolzes gefallen seyn. Dieß konnte nicht leicht geschehen bei Menschen, die von Jugend auf, also durch die mächtigsten Eindrücke der Natur, durch den nie zerstörbaren Nachklang der Kindheit zur unbedingten Verehrung ihrer Verfassung und ihres Gesetzes, und zu der hohen Meinung von ihren Nationalvorzügen, welche das menschliche Herz so gerne glaubt, angehalten waren. Die Allegorie trat in's Mittel, getragen und unterstützt von einer Philosophie, deren Eigenthümlichkeit ebenfalls durch die Zeit bestimmt war. Denn Generationen, die nach früherer Beschränktheit plötzlich, durch günstige Anlässe von außen, mit geistigen Schätzen überschüttet werden, und alles gekostet und genossen haben, werden später entweder gleichgültig und zu bloßen sammelnden Gelehrten, oder durch Ueberreiz für eine überschwengliche, das

Seltsamste aus allem früher Erkannten vereinigende Weisheit geneigt. Daß so etwas mit den Gelehrten unter den alexandrinischen Juden vorgegangen ist, zeigt der Erfolg, und Philo's Theosophie. Der Verstand hatte die Anthropomorphismen und die groben Lehren des Pentateuch's verworfen, und aus der religiösen Ueberzeugung verdrängt, zugleich aber auch in der Allegorie einen Rahmen gefunden, in den, unter dem Scheine mosaischer Autorität, ungescheut neure Ansichten eingetragen werden konnten. Diesen mußte nun die alles verbindende, Berge und Thäler versetzende, Widersprüche verbergende Einbildungskraft ausfüllen. Orientalische Philosophie, Emanatismus, selbst Dualismus, pythagorische Zahlenlehre, Sätze der Mysterien, besonders Plato's Idealphilosophie, Alles wurde zusammengenommen, um ein System zu gründen, das zwar den Verstand nicht befriedigt, aber sonst glänzt, blendet, oft fast trunken macht. Zuerst wurde die Unreinheit und Ungöttlichkeit der Materie ausgesprochen, und dem gemäß Gott, der Herr, gänzlich aus der Welt, als der Reine aus der Unreinen, entfernt, dafür aber ein System göttlicher Kräfte, Ideen, dann das große Mittelwesen, der Hohepriester der Welt, der Logos geschaffen, die ganze Welt belebt, der Luftkreis mit Geistern angefüllt, und die goldnen Zügel der äußern Natur, den Sternen, den reinen unsterblichen Seelen übergeben.

Indeß gehen wissenschaftliche Ansichten nur dann tief, wenn sie durch praktische gefestigt werden; und diese hinwiederum können nicht aus bloßer Schule stammen; sie müssen vielmehr in den Bedürfnissen und den Gewohnheiten des täglichen Lebens, in den Zeitverhältnissen wurzeln. Wirklich waren nun die damaligen Umstände vorzugsweise geeignet, um eine Philosophie zu bekräftigen, welche die Verderbtheit der Materie zum ersten Glaubensartikel machte. Man erwäge nur die damalige Zeit. Zuerst unter Alexander's Nachfolgern furchtbare Kriege, wachsende Tyrannei; die Volksherr-

Ueberwindung dazu, theils die Gebote des Gesetzes, den Gegenstand des Glaubens zu bewahren, theils die Verheißungen, die er vorhielt, trotz dem Widerspruche des Verstandes, der, nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, keine Erfüllung hoffen konnte, für wahr zu halten. — Dieß sind nun die Grundzüge der Philosophie und der Moral, die sich in Philo's Schriften finden. Durch die Allegorie wurde sie in die heiligen Bücher hineingedeutet, damit sie durch das Ansehen des Gesetzgebers, an dessen Namen dem Juden alles Große, Erhabene und Gute, alle Wahrheit und Weisheit geknüpft war, scheinbar geheiligt wäre. Man könnte in mannichfacher Beziehung unsere Zeit, als Gegenstück jener Periode, aufstellen, in der Philo lebte. Wir haben in unsern Tagen alle mögliche Systeme, welche das Alterthum in einer Reihe von Jahrhunderten aufgestellt hat, in Teutschland emporblühen sehen. Alle Völker, alte wie neue, mußten uns den Tribut ihrer geistigen Schätze liefern; wir wurden mit Genüssen wissenschaftlicher Art überschüttet. Was ist daraus entstanden? Bei einem großen Theile der Zeitgenossen, Gleichgültigkeit gegen Philosophie, Zweifel an der Möglichkeit wahrhaft wichtiger Leistungen in diesem Gebiete; bei dem andern Theile Neigung zu geheimen, überschwenglichen, mit Gefühlen überladenen Wissen; und wo sich diese Leidenschaft mit der Achtung vor der heiligen Schrift paart, sehen wir auch bereits eine, an Philo's Allegorie erinnernde Exegese; (denn der baare Wortsinn ist ihnen zu schaal und ungewürzt). Selbst in der kirchlichen Theologie werden die Behauptungen früherer Lehrer auf eine Weise ausgelegt und dargestellt, die ihrer eigenthümlichen Farbe durchaus nicht entspricht. Was heißt dieß anders, als Geschichte und eigene Ansichten, durch ein willkührliches, Mittelglied vermengen? sey dieses nun die Fertigkeit zu idealisiren oder offene Allegorie.

Die Ursachen, aus denen Philo's Theosophie entstand,

lagen also in den Zeitverhältnissen, und sind allgemeiner Natur. Schon hieraus kann man schließen, daß unser Verfasser sein System nicht für sich erfand, sondern mit andern theilte. Wir müssen aber auf diesen Punkt hier noch besonders aufmerksam machen, weil es von Wichtigkeit ist, daß der Leser, gleich im Anfange dieser Schrift, den richtigen Gesichtspunkt kenne, aus dem er das folgende beurtheilen muß. Es ist bei der Allegorie, theils die Erklärungsweise, als solche, theils die ihr zu Grunde liegende Philosophie zu beachten. Denn es ist möglich, daß verschiedene Partheien über dieselbe Schrift allegorisiren und doch die verschiedensten Erklärungen herausbringen. So hat man nach Kant ganz anders über die Bibel allegorisirt (in der sogenannten moralischen Erklärungsweise), als später, nachdem zuerst Fichte und Schelling, und jetzt Hegel auf die Ansichten der Zeitgenossen wirkten. Nun ist zu bemerken, daß alle alexandrinische Allegoristen, von denen wir noch Schriften übrig haben, nicht bloß in der Form der Erklärung übereinstimmten, sondern auch im Ganzen dieselben philosophischen Ansichten hatten; denn sie gingen sämmtlich von dem doppelten Grundsatze aus, daß Gott unsichtbar und unbegreiflich, und von der Welt rein abgetrennt sey, und daß er dennoch dem jüdischen Volke das Vorrecht besonderer Erwählung und einer besonderen Offenbarung ertheilt habe, welche Voraussetzung auch ihre andern religiösen oder philosophischen Ansichten bestimmte. Namentlich behaupten wir von Philo, daß weder seine Art zu allegorisiren, noch seine philosophischen Meinungen ihm eigenthümlich sind, sondern daß er beides mit einer großen Menge seiner Zeitgenossen theilte. Dieser Behauptung scheint zwar bei'm ersten Anblicke sein außerordentliches Ansehen unter den Gelehrten seiner und der folgenden Zeiten zu widersprechen. Denn man ist zum Voraus geneigt zu der Annahme, daß ein so gefeierter Mann auch originell gewesen sey und neue Ideen aufge-

bracht haben werde. Aber dem ist nicht so, sondern seine hohe Werthschätzung ist vielmehr aus seiner Beredtsamkeit, seiner blühenden, trefflichen Sprache, seiner Gewandtheit in der Darstellung, endlich auch aus den einzelnen, trefflichen, selbst erhabenen Aussprüchen zu erklären, keineswegs aus seiner Originalität. Er mag immerhin einige neue Wendungen erfunden haben, und mag der Schöpfer einiger minder wichtigen Ideen seyn; die Allegorie selbst aber und die eigenthümliche, ihr zu Grund liegende Philosophie, hat er nicht geschaffen. Dieß kann zum Theile aus seinen eigenen Schriften, zum Theile aus andern übrig gebliebenen Denkmälern der alexandrinisch-jüdischen Gelehrsamkeit bewiesen werden. Wir haben nämlich, theils Bruchstücke, theils vollständig erhaltene Schriften alexandrinischer Juden, welche insgesammt älter sind als Philo, und ganz dieselben Ansichten enthalten. Namentlich gehören hieher die Bruchstücke Aristobuls bei Eusebius, Pseudoaristeas, ein guter Theil der Sybillinen, das vierte Buch der Makkabäer, in einem gewissen Sinne selbst Jesus Sirach, das Buch der Weisheit, lauter Schriften, deren Resultate wir im letzten Capitel dieses Werks betrachten werden, und von denen wir für den Augenblick nur soviel sagen, daß sie hinreichen zum bündigen historischen Beweise, daß in Alexandria eine besondere jüdische Schule bestand, zu der auch Philo gehörte. Dasselbe läßt sich, wie gesagt, auch aus seinen eigenen Schriften darthun. Denn erstlich tritt er mit seinen allegorischen Erklärungen so sicher und ungescheut auf, als ob Niemand in der Welt an der Gültigkeit dieses Verfahrens einen Zweifel haben könnte; zum deutlichen Beweise, daß die Zeit für die Allegorie gestimmt war, und sie schon längst kannte. Für's zweite führt er an vielen Stellen seiner Werke über einen und denselben Ausspruch der heiligen Schrift verschiedene allegorische Erklärungen, als Meinungen Anderer, an. So in der Schrift de nominum muta-

schäftigt, hatte er keine Berührung mit dem Körper, noch besaß er in ihm ein Werkzeug, durch das er auf die Außenwelt Jagd machen konnte, sondern er war blind und unvermögend, und zwar nicht etwa bloß in der Art, in der man einen Blinden der Sinne beraubt nennt, — denn einem solchen fehlt nur ein Sinn, während ihm die anderen in voller Kraft dienen — sondern alle und jede Sinnenkraft war ihm entnommen, so daß er, als wahrhaft unvermögend, als die Hälfte einer vollkommenen Seele, ohne die Fähigkeit, die Außenwelt zu erkennen, als das unselige Bruchstück eines Ganzen, ohne Unterstützung der Sinnenorgane, dastand. Deßwegen befand er sich auch in dichter Unwissenheit über die Körperwelt; weil ihm nichts Aeußeres erscheinen konnte. Da ihm nun Gott nicht nur das Uebersinnliche, sondern auch die sinnliche Welt offenbaren wollte, macht er ihn erst zu einem Ganzen, indem er die zweite Hälfte, die Sinnenkraft, ihm zuführte, welche in der Schrift mit dem Gattungsnamen, Weib, mit dem speciellen Namen, Eva, bezeichnet wird. Diese goß gleich bei ihrer Vereinigung mit ihm durch alle ihre Theile, wie durch Oeffnungen, Licht in vollem Maße in den Geist, zerstreute die lange Nacht, und gab ihrem Herrn auf diese Weise die Möglichkeit, die äußere Welt genau und klar anzuschauen. Der Geist seinerseits, wie von hellem Tageslichte erleuchtet, das plötzlich durch die Nacht bricht, oder wie ein Mensch, der urplötzlich vom Schlafe erwacht, oder wie ein Blinder, der mit einem Schlage das Gesicht erhält, eilte schnell auf alle Wunder zu, die sich ihm darboten, beschaute den Himmel, die Erde, das Wasser, die Luft, Pflanzen, Thiere, ihre Gestalt, ihre Eigenschaften, ihre Kräfte, ihre Lage, ihre Bewegung, ihre Wirkung und ihr Thun, ihre Veränderungen, ihr Entstehen, ihr Vergehen; das eine sah er, das andere hörte er, wieder anderes roch, kostete, betastete er, und was Lust in ihm erregte, suchte er auf, was Schmerz, verab-

Mitte, wo er den Spruch, Genes. XV. 15: Σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ, μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ erklärt. Er sagt, für Väter erklären einige Sonne, Mond und Sterne, andere die Urbilder der Dinge, die Ideen, wieder andere die Elemente: πατέρας οὖν, οὐχ ὧν μετανάστατος ἐγένετο ἡ ψυχὴ, καλεῖ τοὺς ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς κατωρυγμένους μνήμασιν, ἀλλ' ὡς μὲν ἔνιοί φασιν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας· τῶν γὰρ κατὰ γῆν ἁπάντων τὴν φύσιν διὰ τούτων λόγος ἔχει συνίστασθαι. Ὡς δέ τινες νομίζουσι, τὰς ἀρχετύπους ἰδέας, τὰ νοητὰ καὶ ἀόρατα ἐκεῖνα τῶν αἰσθητῶν καὶ ὁρωμένων τούτων παραδείγματα, πρὸς ἃ τὴν τοῦ σοφοῦ διάνοιαν μετοικίζεσθαι. Τινὲς δὲ πατέρας ὑπετόπασαν εἰρῆσθαι τὰς τέσσαρας ἀρχάς τε καὶ δυνάμεις, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πῦρ. Es wird durch diese Worte klar, daß die Uebertragung der platonischen Ideenlehre auf die mosaische Offenbarung damals Gemeingut war. Noch auffallender ist eine dritte Stelle de Somniis I, Pf. V. 54, Mitte, Mang. I. 638, gegen unten. Es wird hier der Spruch Genes. XXVIII. 11: ὑπήντησε τόπῳ, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος erklärt. Nachdem er seine eigene Ansicht gegeben, fährt er so fort: „Einige erklären Sonne in dieser Stelle für νοῦς, und αἴσθησις für Verstand und Sinne, τόπος aber für den göttlichen λόγος. Denn so lange der Verstand die sinnlichen und übersinnlichen Dinge zu begreifen vermeint, ist der λόγος ferne von der Seele; erst, wenn jener sich selbst aufgegeben, ziehet er ein u. s. w.: ἔνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἴσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ, δύναντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Ἄχρι μὲν γὰρ οὗ ὁ νοῦς τὰ νοητὰ, καὶ τὰ αἰσθητὰ αἴσθησις οἴεται παγίως καταλαμβάνειν, καὶ ἄνω περιπολεῖν, μακρὰν ὁ θεῖος λόγος ἀφέστηκεν· ἐπειδὰν

δὲ ἑκάτερον ἀσθένειαν ὁμολογήσῃ τὴν ἑαυτοῦ, καὶ τρόπον τινὰ καταδύσῃ χρησάμενον ἀποκρυφῇ, προϋπαντᾷ δεξόμενος εὐθὺς ὁ ἔφεδρος ἀσκητῆς ψυχῆς, ὁ ὀρθὸς λόγος, ἑαυτὴν μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης. Folglich war auch der Logosbegriff den Allegoristen in Alexandrien allgemein bekannt! Daß aber auch eine sehr eigenthümliche Gestaltung dieses Begriffs, die wir bei Philo finden, nicht ihm angehört, sondern Gemeingut Vieler war, läßt sich aus einer Stelle des Hebräerbriefs schließen, der überhaupt seine Erklärung nur in der alexandrinischen Theosophie und in Philo's Schriften findet. In dem Tractate, quis rerum divinarum haeres sit, führt Philo die auffallende Idee des λόγος τομεύς, des λόγος als Zertheiler, aus, eine Idee, auf die wir später zurückkommen werden. Nun scheint es mir, daß der λόγος τοῦ θεοῦ, τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, der Hebr. IV. 12. genannt ist, auf keine andere Weise genügend erklärt werden kann, als durch Vergleichung mit der genannten Idee Philo's, daß also beide, der Verfasser des Hebräerbriefs und Philo dieselbe sehr eigenthümliche Meinung theilen. Da diese nun ferner von beiden als bekannt und als baare Wahrheit hingestellt wird, so ist klar, daß sie längst in die alexandrinische Theosophie aufgenommen seyn mußte.

Indessen, wenn die allegorische Philosophie damals in Alexandrien viele Anhänger zählte, so ward sie nichtsdestoweniger von vielen andern verworfen, und es gab unter den Juden dieser Stadt eine Parthei, welche der wörtlichen Erklärung zugethan blieb. Dieß ist schon an und für sich höchst wahrscheinlich, denn wie sollte es unter einer so großen Menge von Menschen, Lehrern und Synagogen nicht verschiedene Ansichten gegeben, warum sollten sich unter ihnen keine Anhänger der alt hergebrachten Lehre gefunden haben, die überall, schon wegen der Gewohnheit, ihrer Freunde versichert ist? Allein

es läßt sich auch aus den vielen Stellen Philo's beweisen, wo er gegen die wörtliche Erklärung einzelner Aussprüche der Schrift zu Felde zieht. Ja er nennt die Parthei selbst deutlich genug de Cherubim, Pf. II. 24, Mang. I. 146, zu unterst. „Damit wir die Geburt und Zeugung der Tugend beschreiben können, ruft er hier aus, sollen die Abergläubigen ihre Ohren verschließen oder sich entfernen. Denn göttliche Mysterien lehren wir, aber nur solche Seelen, welche ihrer würdig sind. Dieß sind diejenigen, welche ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk üben; jenen andern aber, die von einer unheilbaren Krankheit, dem Pochen auf den Wortklang, dem Kleben an Namen, der Gaukelei mit Gebräuchen, befallen sind, und sonst nichts höheres ahnen, wollen wir die geheiligten Geheimnisse nicht mittheilen“: ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν. Τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ οὖσαν ὄντως ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας ἀσκοῦντες. Ἐκείνοις δὲ οὐχ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων, καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι, καὶ τερθρείαις ἐθῶν, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν.

Daß unter ἐκεῖνοι Niemand anders, als die Anhänger der ῥητῇ ἑρμηνεία gemeint sind, ersieht man theils daraus, daß er mit τελεταί auch sonst immer geheime Lehren bezeichnet, welche unter der Hülle des Wortsinns verborgen sind, wornach, kraft des Gegensatzes, bei ἐκεῖνοι an die Anhänger der wörtlichen Erklärung gedacht werden muß; theils sieht man es aus den Ausdrücken γλισχρότης ὀνομάτων, das Kargen mit Worten, die Wortklauberei und τερθρεία ἐθῶν, der Stumpfsinn derer, die nur in Gebräuchen das Höchste finden.

Bei den Gelehrteren dagegen herrschte die Allegorie vor, wie sie denn auch Philo oft das Eigenthum der Weisen nennt.

Ja sie war zu Philo's Zeit längst bei einer ganzen religiösen Gesellschaft gottesdienstlich geworden, nämlich bei den Therapeuten, worauf wir hier bloß hindeuten, die weitere Entwicklung aber für das letzte Capitel vorbehalten.

Diese allgemeine Verbreitung in Aegypten wäre nun nicht möglich gewesen, wenn unsere Theosophie nicht schon lange vor Philo entstanden war. Denn ehe eine so eigenthümliche Geistesrichtung das Gemeingut einer ganzen Masse von Menschen werden kann, wird lange Zeit der Ausbildung erfordert. Allein nicht bloß in Aegypten ist sie zu Philo's Zeit verbreitet gewesen, sondern es läßt sich nachweisen, daß sie bereits nach Palästina verpflanzt worden war. Wir sagen dieß hier bloß, um dem Leser den richtigen Gesichtspunkt zu bestimmen, aus dem er Philo's Theosophie betrachten muß, die genauen Beweise werden wir, wie schon gesagt ist, erst weiter unten beibringen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen sind wir im Stande, den Leser auf die wichtigsten Punkte aufmerksam zu machen, ohne deren Beachtung die Theosophie Philo's nicht verstanden werden kann. Diese sind: Erstens, daß unter den alexandrinischen Juden eine allegorische Schule bestand, deren Entstehung zwei Jahrhunderte vor Philo hinauf verfolgt werden kann, und deren Lehren eine eigenthümliche Frucht der Zeitverhältnisse sind. Zweitens, daß überall, wo wir unter den alexandrinischen Juden Spuren der allegorischen Erklärung finden, auch dieselben oder ähnliche philosophische Ansichten mitunterlaufen; daß also Allegorie und jene besondre Art der Theosophie unzertrennlich mit einander verbunden waren, und erstere demnach als Unterscheidungszeichen nicht etwa einer besonderen Erklärungsweise, sondern auch eigenthümlicher Philosophie betrachtet werden muß. Drittens, daß Philo, der einzige alexandrinische Jude, von dem wir umfassendere allegorische Schriften übrig haben, nicht als Schöpfer einer

neuen Ansicht, sondern als Repräsentant einer damals weit verbreiteten Bildungsweise anzusehen ist.

Nun ist es Zeit, daß wir das eigentliche Wesen der Allegorie Philo's im einzelnen genau beschreiben. Philo erkennt in den meisten Stellen des Pentateuch's (denn nur über diesen hat er Schriften hinterlassen), zugleich einen höhern oder mystischen Sinn, und einen geschichtlichen oder wörtlichen. Man vergleiche de Josepho, Mang. II. 46, zu oberst. Nachdem er die Schicksale Joseph's bis zu seiner Verkaufung an die Midianiten erzählt hat, fährt er in unsrer Stelle so fort: *Ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν, καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι. Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* Das Wort *νομοθεσία* bezeichnet bei unserem Verfasser immer den ganzen Pentateuch. Zweitens, die Worte *σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα ἀλληγορεῖται* besagen nicht, der Pentateuch habe zum größten Theile bloß einen allegorischen, sondern zugleich einen allegorischen Sinn. Dieß ersieht man theils daraus, daß er eben, als er dieß ausspricht, von der wörtlichen Erklärung einer mosaischen Geschichte, nämlich von dem Leben Joseph's, herkommt, theils geht es daraus hervor, daß er auch sonst den größten Theil der mosaischen Bücher zugleich historisch nimmt.

Wir wollen noch eine Beweisstelle beibringen, nämlich aus dem Buche de Decalogo, welches er, Mang. II. 180, mit den Worten beginnt: *Τοὺς βίους τῶν κατὰ Μωϋσέα σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἀρχηγέτας τοῦ ἡμετέρου ἔθνους καὶ νόμους ἀγράφους αἱ ἱεραὶ βίβλοι δηλοῦσιν, ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι μεμηνυκὼς* (nämlich im Leben Abraham's, Isak's, Jakob's und Joseph's), *κατὰ τὰ ἀκόλουθα ἑξῆς τῶν ἀναγραφέντων νόμων τὰς ἰδέας ἀκριβώσω· μηδ' εἴ τις ὑποφαίνοιτο τρόπος ἀλληγορίας, τοῦτον παρείς, ἕνεκα τῆς πρὸς διάνοιαν φιλομαθοῦς ἐπιστήμης, ᾗ πρὸ τῶν ἐμφανῶν ἔθος τὰ ἀφανῆ*

ζητεῖν. Also abermals der höhere und der Wortsinn neben einander! Die wörtliche Erklärung nennt er ἡ ῥητὴ ἀπόδοσις, ἡ ῥητὴ ἑρμηνεία, ἡ ἐν φωναῖς ἀπόδειξις. Was das Einzelne betrifft, so erklärt er wörtlich, einen guten Theil der Schöpfung, wie aus der Schrift de mundi opificio erhellt; die Geschichte der Sündfluth, cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 246 — 250. Den größten Theil der Schicksale Abraham's, wie man aus der Schrift de Abrahamo, — Joseph's, wie man aus dem Buche de Josepho, ferner das Leben Mosis fast ganz, so wie die Geschichte des israelitischen Volks in der Wüste, wie man aus den drei Büchern de vita Mosis ersieht. Daß er auch das Leben Jakob's und Isaak's größtentheils historisch genommen habe, kann man aus der Analogie schließen, in welcher die beiden verlornen Bücher, de Isaaco und de Jacobo, zu den beiden noch vorhandenen, de Abrahamo und Josepho, stehen. Man vergleiche die schon oben angeführte Stelle der Schrift de Josepho, Mang. II. 41, gleich im Anfange: τρεῖς μὲν εἰσιν ἰδέαι, δι' ὧν τὸ ἄριστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις — κατὰ τὸ ἑξῆς ἀναγράψω τὸν πολιτικόν. Denn da er Abraham — τὸν ἐκ διδασκαλίας, und Joseph — τὸν πολιτικὸν fast ganz wörtlich nimmt, so ist natürlich, daß er diese Ansicht auch in den beiden verlornen Schriften derselben Klasse befolgte. Wörtlich nimmt er ferner die mosaischen Gesetze, Vorschriften, Gebräuche und Feste. Und zwar ist seine wörtliche Erklärung starkgläubig. So hält er die drei Personen, welche, Genesis XVIII. 3 — 10, dem Abraham erschienen, wirklich für göttliche Gestalten oder Kräfte, nur nicht für Gott selbst. Er läßt ferner gelten, daß sie die Gestalt von Essenden angenommen, nur nicht eigentlich gegessen haben. (cfr. de Abrahamo, Pf. V. 280 — 290, Mang. II. 18 — 20.) So nimmt er ferner im Leben Mosis wirklich an, daß eine göttliche Gestalt ihm im Feuerbusche erschienen sey; daß die zehn Gebote auf Sinai in der Luft zu einer ar-

tikulirten Stimme zusammengeronnen, und dem Volke sinnlich kund geworden seyen; daß Moses wirklich seinen Tod zum voraus selbst beschrieben; daß er wirklich von Engeln begraben worden sey. Man lese das erste, zweite und dritte Buch de vita Mosis. Dagegen läßt er Bileam's Eselin nicht mit menschlicher Stimme reden. (cfr. erstes Buch de vita Mosis, Mang. II. 123.) Daß er in vielen Stellen des Pentateuch's bloß den Wortsinn anerkannt habe, kann man aus seinen Büchern de vit. Mos. schließen. Denn während er in den Tractaten de Abrahamo und de Josepho beide Erklärungsarten gleichmäßig neben einander hergehen läßt, ist er in den zwei ersten Büchern de vita Mosis mit den Allegorien sehr sparsam. Im ersten derselben, wo Moses als König dargestellt wird, finden sich nur zwei: die erste aus Gelegenheit des brennenden Dornbusches — kaum Allegorie, mehr eine moralische Nutzanwendung zu nennen. cfr. Mang. II. 91. unten und 92. oben; die zweite über das Lager von Elim mit den zwölf Wasserbrunnen und siebzig Palmen (exod. XV. 27.) Mang. II. 111. oben. Im zweiten Buche, wo er ihn als Gesetzgeber darstellt, ist gar keine. Dieß ist auch natürlich. Moses war seinem Volke das höchste Vorbild aller Vollkommenheiten, deßhalb lag den Juden nothwendig viel daran, seine Geschichte kennen zu lernen; und da ihm fast göttliche Kräfte zugeschrieben und fast göttliche Verehrung gezollt wurde, so konnte man auch das Wunderbarste in seiner Geschichte wörtlich nehmen. Dann ist auch der Ton in den vier letztern Büchern des Pentateuch's weit weniger sagenartig, als in der Genesis. Im dritten Buche de vita Mosis dagegen, wo er ihn als Prophet und Hohenpriester schildert, ist alles voll von Allegorien. Wieder natürlich. Denn als Prophet und Hohenpriester war Moses zugleich Lehrer, und Verwalter der göttlichen Geheimnisse, folglich war hier der Ort, die überschwengliche Weisheit anzubringen, und überdieß gab die Stiftshütte, das Kleid

s Hohenpriesters, seine Verrichtungen, die Opfer und Ge-
iuche selbst Anlaß zur symbolischen Erklärung.

Wenn nun auf diese Weise der Wortsinn oft stark vor-
rscht, so läßt er ihn doch selten in seinem vollen Umfange
ten, namentlich, wo von Wirkungen Gottes, von seinem
scheinen in der Welt die Rede ist. In solchen Fällen
iebt er jedesmal entweder den Stellvertreter des Höchsten,
s λόγος, oder göttliche Kräfte unter. So nimmt er, wie
on gesagt wurde, zwar an, daß dem Abraham drei gött-
e Gestalten erschienen seyen, da er im Haine Mamre saß,
r Gott, der Herr, der nach der Erzählung der Genesis
ter den dreien erschien, ist nach seiner Darstellung nicht
runter. Ferner ist es zwar eine göttliche Erscheinung, die
'oses im Dornbusche sah, aber nicht der Herr selbst, son-
rn der Logos. Endlich ist, nach Philo, Gott der Herr nicht
der Wolkensäule, sondern abermals letzterer. Wir werden
ch manche Beispiele dieser Art, so wie die Beweise der
n angeführten, unten, in der natürlichen Reihe unserer
hrift beibringen, und ihre Bedeutung für das System
rthun.

Neben der historischen Erklärung geht jedoch meistens
: allegorische her, die wir jetzt beschreiben wollen. Sie
rd bezeichnet mit den Ausdrücken: ἡ δι' ὑπονοιῶν ἀπόδο-
;, ἡ διὰ τύπων, συμβόλων ἀπόδειξις, ἡ ἀλληγορία.
ber das Wesen dieser Erklärung im Allgemeinen, vergleiche
in den Anfang der Schrift de vita Abrahami, Mang. II. 2:
' μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προ-
ρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Ἐπεὶ δὲ
ὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶ-
ται, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησά-
νοι, τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους
ερευνήσομεν. Οὗτοι δέ εἰσιν, ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ
λῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστη-

λιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι, καὶ ἐπὶ τὸν τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν. Also jene Männer werden als allgemeine Gesetze und Vorbilder betrachtet, dieß mußte nothwendig im Einzelnen zur Allegorie führen, was auf folgende Weise geschieht. Fast jede der in der Genesis genannten Personen wird als ein τρόπος ψυχῆς, als ein modus der Seele, als eine besondre Richtung der menschlichen Geisteskraft hingestellt, so daß die Allegorien zusammen eine religiöse Psychologie bilden. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 254, Mang. II. 9, gegen oben. Es wird hier der Spruch Exodus III. 15. erklärt: „Ich bin der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's," und unter anderen folgendes gesagt: ταῦτα μὲν οὖν ἐπ' ἀνδρῶν ὁσίων εἰρῆσθαι δοκεῖ· μηνύματα δ' ἐστὶ φύσεως ἀδηλοτέρας καὶ πολὺ βελτίονος τῆς ἐν αἰσθητοῖς. Τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστιν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαάκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ, ἀσκητικῆς. Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι μετεποιεῖτο τῶν τριῶν ἕκαστος δυνάμεων, ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν. Οὔτε γὰρ διδασκαλίαν ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατόν· οὔτε φύσις ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν ἱκανή, δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀσκῆσαι· οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε καὶ διδασκαλίᾳ. Προσηκόντως οὖν καὶ τὴν τῶν τριῶν, λόγῳ μὲν ἀνδρῶν, ἔργῳ δὲ, ὡς εἶπον, ἀρετῶν, οἰκειότητα συνῆψε φύσις, μάθησις, ἄσκησις, ἃς ἑτέρῳ ὀνόματι Χάριτας ἰσαρίθμους ἄνθρωποι καλοῦσιν. Auf diese Weise wird Adam als der niedere, sinnliche Mensch, der ἄνθρωπος γηγενὴς und χοϊκός, Kain als Selbstsucht, Abel als Gottergebenheit, (ver-

ἐντυγχάνητε, λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε, μή τινα ἄρα καινοτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται, μέχρις ἂν αὐτὴν σαφῶς ἀναδιδαχθῆτε. Auf dasselbe läuft eine Stelle der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini hinaus, Pf. II. 100, Mitte, Mang. I. 173, unten. Er gibt hier die mystische Erklärung der Worte Abraham's an Sarah: „σπεῦσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως, καὶ ποίησον ἐγκρυφίας“ (Genes. XVIII. 6.). Unter den drei göttlichen Gestalten, die Abraham erschienen, denkt er sich drei verschiedene Arten, in denen die Weisheit liebende Seele Gott betrachtet: nämlich die Liebe, und die Macht; zwischen diesen beiden Kräften steht der höchste Gott selbst. Die τρία μέτρα σεμιδάλεως werden auf diese drei Betrachtungsweisen bezogen. Die Güte Gottes sey das Maaß aller Güter, seine Macht das Maaß aller Gehorchenden, der oberste Gott selbst das Maas alles Sinnlichen und Uebersinnlichen. Diese drei Maaße solle nun die Seele in sich mengen und kneten, und Aschenkuchen daraus backen, d. h. die erkannte höhere Weisheit für sich behalten und keinem Ungeweihten mittheilen: τὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ ὥςπερ φυραθῆναί τε καὶ συνενεγχθῆναι, ἵνα πεισθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεὸν, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος, δέξηται χαρακτῆρας ἐξουσίας τε καὶ εὐεργεσίας αὐτοῦ, καὶ τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν, μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα μυστήρια, ταμιευομένη δ' αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀποῤῥήτῳ φυλάττῃ. Γέγραπται γὰρ „ἐγκρυφίας ποιεῖν,“ ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστι φυλάξαι. Aehnlich ist eine Stelle in demselben Buche, Mang. I. 189, obere Mitte, Pf. II. 144, Mitte. Nachdem er hier das mosaische Gesetz, das den unfreiwilligen Todtschlägern eine Freistätte bei den Leviten er-

Und doch kennst du die richtige Stellung der Namen so gut; denn nur einige Verse weiter unten, kann man es dir an einem Beispiele von derselben Person nachweisen. „Adam erkannte Eva, sein Weib, und sie gebar ihm einen Sohn, und er nannte seinen Namen Seth.“ Hättest du nun nicht viel eher bei dem Erstgebornen der Söhne Adam's und aller Menschen sein Geschlecht vorher angeben sollen, ob weiblich oder männlich, und dann erst den Namen hintenansetzen? Da es nun am Tage ist, daß der Gesetzgeber nicht aus Unkenntniß von der gewöhnlichen Sprachweise abwich, so ist es billig, daß wir nach der Ursache dieser Eigenheit fragen. Sie scheint mir folgende zu seyn. Die übrigen Menschen gebrauchen Namen, die dem nicht entsprechen, was bezeichnet werden soll. Bei Moses dagegen sind die Namen klare Spiegel der Sachen, so daß beide eins sind. Unter anderen ist unsere Stelle ein deutlicher Beleg für diese Behauptung. Wenn nämlich unser Geist (der Adam genannt werden mag) mit der Sinnenkraft zusammentrifft, durch welche alles Belebte lebt (sie mag Eva heißen) und nach Vereinigung strebend, sich ihr naht, so empfängt die Seele die sinnlichen Gegenstände, wie in einem Netze, und macht auf sie Jagd; mit den Augen auf die Farben, mit den Ohren auf die Töne, mit der Nase auf die Düfte, mit dem Gaumen auf die Gegenstände des Geschmacks, mit dem Tastsinn auf die Körper. Von allem dem wird sie schwanger und gebiert alsbald das schwerste der Seelenübel, den Wahn. Denn sie wähnt alles, was sie sinnlich empfindet, mit den Augen, den Ohren, dem Geruche, dem Geschmacke, dem Gefühle, sey ihr Eigenthum, und der Geist Erfinder und Künstler aller Dinge. Dieß widerfährt jedoch der Seele nicht ohne Grund. Denn es war einst eine Zeit, wo der Geist mit der Sinnenkraft nicht verkehrte, noch mit ihr vereinigt war, sondern den einsamen Thieren gleich für sich lebte. Damals nur bloß mit sich be-

schäftigt, hatte er keine Berührung mit dem Körper, noch besaß er in ihm ein Werkzeug, durch das er auf die Außenwelt Jagd machen konnte, sondern er war blind und unvermögend, und zwar nicht etwa bloß in der Art, in der man einen Blinden der Sinne beraubt nennt, — denn einem solchen fehlt nur ein Sinn, während ihm die anderen in voller Kraft dienen — sondern alle und jede Sinnenkraft war ihm entnommen, so daß er, als wahrhaft unvermögend, als die Hälfte einer vollkommenen Seele, ohne die Fähigkeit, die Außenwelt zu erkennen, als das unselige Bruchstück eines Ganzen, ohne Unterstützung der Sinnenorgane, dastand. Deßwegen befand er sich auch in dichter Unwissenheit über die Körperwelt; weil ihm nichts Aeußeres erscheinen konnte. Da ihm nun Gott nicht nur das Uebersinnliche, sondern auch die sinnliche Welt offenbaren wollte, macht er ihn erst zu einem Ganzen, indem er die zweite Hälfte, die Sinnenkraft, ihm zuführte, welche in der Schrift mit dem Gattungsnamen, Weib, mit dem speciellen Namen, Eva, bezeichnet wird. Diese goß gleich bei ihrer Vereinigung mit ihm durch alle ihre Theile, wie durch Oeffnungen, Licht in vollem Maße in den Geist, zerstreute die lange Nacht, und gab ihrem Herrn auf diese Weise die Möglichkeit, die äußere Welt genau und klar anzuschauen. Der Geist seinerseits, wie von hellem Tageslichte erleuchtet, das plötzlich durch die Nacht bricht, oder wie ein Mensch, der urplötzlich vom Schlafe erwacht, oder wie ein Blinder, der mit einem Schlage das Gesicht erhält, eilte schnell auf alle Wunder zu, die sich ihm darboten, beschaute den Himmel, die Erde, das Wasser, die Luft, Pflanzen, Thiere, ihre Gestalt, ihre Eigenschaften, ihre Kräfte, ihre Lage, ihre Bewegung, ihre Wirkung und ihr Thun, ihre Veränderungen, ihr Entstehen, ihr Vergehen; das eine sah er, das andere hörte er, wieder anderes roch, kostete, betastete er, und was Lust in ihm erregte, suchte er auf, was Schmerz, verab-

scheute er. Nachdem er auf diese Weise da und dort hingeschaut, und sich und seine Kräfte wahrgenommen hatte, gerieth er auf denselben Irrthum, wie Alexander, der Makedone. Denn von diesem erzählt man, er habe sich in dem Wahne, Asien und Europa schon zu besitzen, auf einen erhabenen Ort gestellt, wo er beide Ufer sehen konnte, um sich geschaut, und dann ausgerufen, was da ist und was dort ist, gehört mein, ein Ausspruch, der kaum eines Knaben würdig war, aber einem Könige übel anstand. Lange schon vor ihm widerfuhr dasselbe dem Menschengeiste; denn da ihm die Sinnenkraft vereint wurde, und die ganze Körperwelt durch diese Vermählung offenbar geworden war, vermeinte er nun, daß Alles ihm gehöre und Nichts einem andern. Dieß ist die falsche Geistesrichtung (τρόπος ψυχῆς), welche Moses mit dem Namen Kain (oder Besitz), bezeichnete, und welche voll Thorheit, oder besser, voll Gottlosigkeit ist. Denn statt Gott die Ehre zu geben, und von ihm Alles abhängig zu machen, hält sie Alles für eigenen Besitz der Menschenseele, die nicht einmal sich selbst besitzt, ja nicht einmal sich selber nach ihrem wahren Wesen kennt" u. s. w. — Wir haben hier die vierfache Allegorie über die Geschichte Adam's, Eva's, ihrer Vermählung und ihres ersten Sprößlings Kain. Man wird einen gewissen Witz in dieser Darstellung nicht verkennen.

Nehmen wir ein anderes Beispiel, aus einer historisirenden Schrift, nämlich aus dem Buche de vita Abrahami, Pf. V. 260—270, Mang. I. 11—14. Nachdem er hier die Reisen Abraham's von Chaldäa nach Haran, und von Haran nach Palästina, der wörtlichen Erklärung gemäß, erzählt, fährt er am angeführten Orte so fort: „Jene Reisen sind nach den Gesetzen der Allegorie Symbole einer Tugend liebenden, und den wahren Gott suchenden Seele. Die Chaldäer trieben von jeher Sterndienst, und hielten die Welt, namentlich die Sterne, für Gott, das Geschöpf, statt des Schöpfers, vereh-

In diesem Irrthume war jene Seele auch befangen, e Gott nicht kannte. Daher heißt es: Abraham wohn Ur in Chaldäa. Nachdem sie nun lange diesen Wahn hatte, begann das Licht ihr zu dämmern, und sie sah, l noch dunkel, ein, daß ein Wagenlenker über diese walten müsse. Damit diese Ahnung klarer in ihr werde, hr das Wort Gottes so zu: Großes wird oft durch s erkannt; laß die chaldäische Grübelei, laß jenes ewige chauen, wende deinen Blick weg von der großen Stadt, h der Welt, auf eine kleine, dich selbst, dann wirst du nker aller Dinge erkennen. Deßwegen heißt es, er sey aus Chaldäa nach Haran gewandert. Denn Haran et Höhlen, und diese sind ein Symbol der fünf Sinne. Meinung des Aufrufs zur Auswanderung aber ist Wenn du deine Sinne betrachtest, so wirst du erken-daß sie nichts wirken, nichts thun, es sey denn, daß der einem Wunderthäter gleich, ihre Kraft erregt, richtet, htet. An diesem Beispiele kannst du lernen, daß über Welt und den sichtbaren Gliedern des Ganzen ein Geist n muß, da ja auch deine Glieder, die fünf Sinne ohne Geist im Innern nichts vermögen. Daß jener Weltgeist tbar ist, darf dich nicht stören, denn dein eigener ist es ch. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird gleich durch lgende Worte des Textes bewiesen, wo es heißt: Gott n dem Abraham. Vorher, ehe der Geist noch im chal-en Irrthum befangen war, konnte ihm Gott nicht er-en, wohl aber jetzt, da er die Wahrheit zu erkennen be-. Es heißt aber: Gott erschien dem Weisen, und nicht Weise sah Gott“ (ein Wortspiel zwischen ὁ θεὸς ὤφθη σοφῷ und ὁ σοφὸς εἶδε θεόν), denn Niemand kann begreifen, als sofern er selbst sich ihm zu erkennen gibt. diese Erklärung spricht auch die Aenderung des Namens; ward nur ein A zum vorigen gefügt, aber ein großes

Geheimniß ist in diesem kleinen Buchstaben verborgen. Vorher heißt jene Seele Abram, d. h. in die Höhe strebender Vater, was auf die Sterndeuterei hinweist; jetzt aber heißt sie Abraam, das ist, auserlesener Vater des Schalls. Hiemit wird der Weise bezeichnet. Denn Schall ist gleich Rede, Vater des Schalls gleich Geist, da dieser es ist, der die Rede aussendet. Das Beiwort „auserlesen“ bezeichnet die Trefflichkeit jenes Geistes. Die zweite Wanderung endlich, die von Haran nach Palästina, ist von der vollständigen Erkenntniß des höchsten Wesens zu verstehen, die jene Seele zuletzt errang.“ In diesem Tone geht es fort durch die ganze Schrift de Abrahamo.

Man ersieht zugleich aus den angeführten Beispielen, daß sich Philo alle mögliche Mühe gibt, um die Allegorien nicht als seine eigene Erfindung, sondern als Meinung des Gesetzgebers hinzustellen. Um dieß zu beweisen, schlägt er verschiedene Wege ein. Er hilft sich nämlich theils durch Etymologie, indem er die Wortbedeutung der Eigennamen aufsucht, und so seine Erklärung begründet, wie denn dieß in der ersten Stelle mit Kain, in der zweiten mit Abraham geschieht, theils sucht er Wörter, die in allen Sprachen leicht eine symbolische Bedeutung annehmen, wie φῶς, ἥλιος, ἡμέρα, νὺξ, σκότος, οὐρανὸς, φέγγος, und die in der Bibel sehr häufig vorkommen, für seine Zwecke zu verwenden. Endlich, drittens weiß er eigenthümliche Wendungen, Nachlässigkeiten, selbst Fehler der Sprache mit großer Geschicklichkeit zu benützen, und den Beweis daraus zu führen, daß Moses neben dem Wortsinne noch etwas ganz anderes gemeint habe. Beispiele dieser Art sind die Benützung der Worte: ἔτεκε τὸν *Καὶν* in der ersten, und die Worte: ὁ ϑεὸς ὤφϑη τῷ σοφῷ in der zweiten Stelle. In der That entwickelt Philo gerade in diesem letztern Punkte einen bewunderungswürdigen Scharfsinn, der eines besseren Gegenstandes werth wäre.

Wir haben bisher von der allegorischen Erklärung gesprochen, sofern sie neben der wörtlichen hergeht; denn Philo nimmt Adam auch als eine historische Person, wie man aus der Schrift de mundi opificio ersieht, folglich auch seine Söhne; und im Leben Abraham's geht ja der Wortsinn ausdrücklich immer neben der allegorischen Erklärung her. Aber es gibt viele Fälle, wo er nur die mystische Erklärung gelten läßt, und die historische ganz verwirft. Dieß geschieht dann, wann im Texte der Schrift Anthropomorphismen vorkommen, deren Wortsinn sich mit seiner Philosophie durchaus nicht vereinigen läßt. Bei Stellen der Art, sagt er geradezu, es gebe zwei Klassen von Menschen, solche, welche sich eine reine, geistige Ansicht vom höchsten Wesen bilden können, und solche, welche im Sinnlichen versunken, sich auch Gott immer sinnlich denken. Moses habe als Gesetzgeber auf beide Rücksicht nehmen müssen, und deßhalb seine Erzählung so gestellt, daß sie auch für die Fassungskraft des großen Haufens eingerichtet sey. Statt vieler eine klassische Stelle aus der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 410—416, Mang. I. 280. unten, bis 282. Hier äußert sich Philo aus Gelegenheit des Spruches, Genes. VI. 7: ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον ὃν ἐποίησα ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς — ὅτι ἐνεθυμήθην, ὅτι ἐποίησα αὐτὸν, den er zu erklären hat, also: Es gibt Leute, welche aus solchen Stellen schließen wollen, daß das höchste Wesen dem Zorne und andern Leidenschaften unterliege, was doch keineswegs der Fall ist. Denn Schwäche jeder Art kommt nur dem Menschen zu; Gott aber hat weder vernunftlose Leidenschaften der Seele, noch Gliedmaßen. Doch werden dergleichen Dinge ihm in den heiligen Büchern der Eindringlichkeit wegen zugeschrieben, damit Menschen, die sich auf keine andere Weise belehren lassen, wenigstens auf diese gewarnt werden. Es gehen nämlich zwei Grundansichten von Gott durch unser Gesetz durch, die eine, daß er nicht

wie ein Mensch, die andere, daß er wie ein Mensch sey. Jene ist unwidersprechlich die wahre, diese bloß zum Frommen des großen Haufens angewendet. Deßwegen heißt es auch von ihm, daß er wie ein Mensch seinen Sohn erziehe, woraus ersichtlich, daß jene Darstellung von ihm, nicht seiner eigensten Natur entsprechen soll, sondern nur zum Nutzen des Menschen gebraucht wird. Denn es gibt zwei Klassen von Menschen, fleischliche und geistige. Letztere, wohl vermögend, mit körperlosen und übersinnlichen Naturen zu verkehren, setzen Gott keiner der Kreaturen gleich, sie begnügen sich mit der Gewißheit, daß er existire, ohne sich ein Bild von ihm machen zu wollen. Die andern aber, die den Leib über Alles lieben, sind nicht im Stande, sich einen Begriff von einem reinen, bedürfnißlosen und einfachen Urwesen zu machen, sondern sie denken von Gott gerade, wie von sich selbst, ohne zu beachten, daß ein Wesen, das wie der Mensch, aus mehreren Kräften besteht, auch mehrere Werkzeuge zu seinem Fortbestande bedarf, während Gott, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, nichts von allem dem nöthig hat, was die Kreaturen haben müssen. Denn wie? sollte er Sinnenwerkzeuge haben, Füße um vorwärts zu schreiten? aber wohin sollte er gehen, er, der das All erfüllt? und zu wem, da ja Niemand ihm an Würde gleich ist und seinen Besuch verdient; und weßwegen sollte er gehen? wahrlich, doch nicht um der Gesundheit willen, wie wir? Oder sollte er Hände haben, zum Geben und Empfangen? aber er empfängt von Niemand etwas; denn außerdem, daß er Nichts bedarf, besitzt er ja Alles; und wenn er auch Gaben verleiht, so braucht er dazu sein Wort, als Diener, dasselbige, durch das er auch die Welt schuf. Ebensowenig bedarf er Augen, die ja, ohne sichtbares Licht, Nichts sehen; denn er ist sich selbst sein Licht. Eben dieß gilt auch von den Werkzeugen der Nahrung, denn wenn er diese hätte, so würde er auch Nahrung bedürfen,

und essen, bis er genug hätte, und dann, wenn das Bedürfniß wieder käme, von neuem wieder anfangen. Dieß sind lauter gottlose Begriffe vom höchsten Wesen. Warum aber dichtet ihm Moses Füße, Hände, Eingang und Ausgang an; warum bewaffnet er ihn, zur Rache gegen seine Feinde, warum läßt er ihn Schwert und Geschoß führen, und Sturm und verzehrendes Feuer als seine Waffen brauchen; warum schreibt er ihm allerlei Leidenschaften, Eifer, Zorn, Rachsucht u. dgl. zu? Auf diese Frage dient zur Antwort, daß Moses, als der vollkommenste Gesetzgeber, Allen zugleich, ohne Unterschied, nützen wollte. Die geistigen Menschen können die Wahrheit ertragen, und von dieser das große Geheimniß lernen, daß Gott keiner Kreatur gleich sey. Für diese gilt der biblische Grundsatz: „Gott ist nicht wie Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt." Bei den Stumpfsinnigen dagegen und Unverständigen, deren Erziehung vernachlässigt wurde, muß der Gesetzgeber als Arzt wirken, und für ihre Krankheit das passende Heilmittel ersinnen. So mögen diese immerhin Falsches für wahr halten, wenn sie nur dadurch gebessert werden; denn auch den leiblich Kranken hält ja oft der Arzt absichtlich über seinen Zustand im Dunkel, weil sonst, wenn er die Wahrheit erfahren würde, seine Krankheit, durch Furcht gesteigert, unheilbar werden könnte u. s. w. — Aehnliches sagt er de somniis, Pf. V. 104. unten, und 106. oben, Mang. I. 656; ferner, de linguarum confusione, Pf. III. 374, Mitte, Mang. I. 425; deßgleichen de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 122. unten, und 124. oben, Mang. I. 182. oben. Der Hauptgrund, warum in solchen Fällen nur die allegorische Erklärung als wahr angenommen werden darf, ist, weil die wörtliche Deutung auf Begriffe leitet, die Gottes unwürdig wären, so in den genannten Stellen; oder auch, weil sie gerade zur Gottlosigkeit führen würde, so de Plantatione, Pf. III. 102, Mang. I. 335. Es ist hier von dem

Spruche, Genesis II. 8, „Gott pflanzte ein Paradies in Eden," die Rede. Philo sagt: es wäre der Gipfel von Unverstand, wenn man dabei an einen Oel=, Wein= oder Obstgarten dächte; denn für wen diese Früchte? Für einen Menschen? aber das Paradies hatte ja keine Bewohner; oder für Gott? aber dieser bedarf nichts, sonst müßte man ihm ja auch Arme, Füße, Hände, ja die ganze menschliche Gestalt andichten, was gottlos wäre. Nun fährt er fort: *ταῦτα δὲ μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας τῆς περὶ τὸ αἴτιον ἀπᾴδει, τῶν ἀνθρωπόμορφον, ἔτι δὲ καὶ ἀνθρωποπαθὲς αὐτὸ εἰσαγόντων ἐπ' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καθαιρέσει, μεγάλων ἀρετῶν, ἐκθεσμότατα ὄντα εὑρέματα. Ἰτέον οὖν ἐπ' ἀλληγορίαν τὴν ὁρατικοῖς φίλην ἀνδράσι.* Hie und da bringt er auch noch andere Gründe für die Nothwendigkeit der mystischen Deutung vor, so im zweiten Buche legis allegoriarum, wo er den Spruch, Genesis XXXII. 10, „mit dem Stabe bin ich über den Jordan gegangen," dahin erklärt: Jordan bedeute hier das Niedrige, der Stab die Uebung; durch Uebung habe er sich über das Niedrige erhoben. *Ταπεινὸν γάρ*, fährt er nun fort: *τὸ ἐνδέχεσθαι, ὅτι βακτηρίαν ἔχων ποταμὸν διέβαινε.* Pf. I. 230, unten. Also meint er, die wörtliche Erklärung würde der Würde des Pentateuch's nicht entsprechen. Man vergleiche hiemit noch die ganz ähnliche Stelle de Somniis, Pf. V. 44, Mitte, Mang. I. 634. Hie und da erklärt er sogar den Wortsinn einer Stelle geradezu für unwahr oder historisch unmöglich, und leitet daraus die Nothwendigkeit der mystischen Erklärung ab. So sagt er legis allegor. I, Pf. I. 196, gegen unten. Mang. I. 70, über den Spruch, Genesis II. 21: *καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε, καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ* u. s. w., geradezu: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. Πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνή, ἢ συνόλως ἄνθρωπος; Τί δὲ ἐκώλυεν, ὥςπερ ἐκ γῆς ἄνδρα*

ἐδημιούργει τὸ αἴτιον, οὕτω καὶ γυναῖκα δημιουργῆσαι; Ὁ τε γὰρ ποιῶν ὁ αὐτὸς ἦν, ἥ τε ὕλη σχεδὸν ἄπειρος, ἐξ ἧς πᾶσα ποιότης κατεσκευάζετο. Διὰ τί δὲ οὐκ ἐξ ἄλλου μέρους, τοσούτων ὑπαρχόντων, ἀλλ' ἐκ πλευρᾶς ἐτύπου τὴν γυναῖκα; Ποτέρας δὲ πλευρᾶς; Ἵνα καὶ δύο μόνον ἐμφαίνεσθαι φῶμεν. Πρὸς γὰρ ἀλήθειαν οὐδὲ πλῆθος αὐτῶν ἐδήλωσεν. Ἆρά γε τὴν εὐώνυμον, ἢ τὴν δεξιάν; Εἴγε μὴν ἀνεπλήρου σαρκὶ τὴν ἑτέραν, ἡ ἀπολειπομένη οὐκ ἦν σαρκίνη δήπου; Καὶ μὴν ἀδελφαί γ' εἰσι καὶ συγγενεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσιν αἱ ἡμῶν πλευραὶ, καὶ σαρκὸς γεγόνασι. Τί οὖν λεκτέον; Πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις u. s. w.

Im Allgemeinen kann man sagen, daß Philo die mosaische Urgeschichte, von der Schöpfung bis Abraham, nur nach ihren Grundzügen, als Wahrheit gelten läßt, das Einzelne aber fast alles bloß allegorisch nimmt. So ist ihm in der Weltschöpfung nur die schöpferische That historische Wahrheit, das Einzelne nicht; Adam gilt ihm zwar als der erste Mensch, aber seine Geschichte im einzelnen, wie die Erzählung von den Bäumen des Paradieses, von der Schlange, von der Vertreibung, ist bloßes Symbol höherer Lehren. Die Sündfluth nimmt er ferner als eine Thatsache; aber die Geschichten vor ihr, und zunächst nachher, sind ihm ebenfalls bloße Hüllen höherer Wahrheiten. Erst mit der Geschichte der drei Patriarchen beginnt für ihn die historische Welt, ob er gleich auch hier fast immer neben dem Wortsinne einen höheren unterlegt, wie wir schon oben gezeigt haben.

Diese höhere, verborgene Wahrheit ist nun, nach Philo's Ansicht, ausschließliches Eigenthum der Weisen. Er sagt dieß an vielen Orten. So de Abrahamo, Pf. V. 316, unten. Nachdem er die versuchte Aufopferung Isaak's nach der wörtlichen Erklärung geschildert, geht er zu der mystischen mit der Formel über: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ὑποθέσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα· φύσιν δὲ τοῖς πολ-

λοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾷν δυνάμενοι, γνωρίσουσιν. Hiemit vergleiche man eine andere Stelle, weiter unten, in derselben Schrift, pag. 332, obere Mitte, wo er die allegorische Deutung der Kriege Abraham's, gegen die verbündeten Könige des Sodomitischen Landes mit einer ganz ähnlichen Formel eröffnet. Eine solche Interpretation konnte auch, der Natur der Sache nach, nicht Gemeingut aller werden; denn einerseits verbot die philosophische Unwissenheit der Menge Mittheilung, andererseits aber auch ihr gesunder Menschenverstand, der im Geschäftsleben sicherer ausgebildet wird, dieweil für Verstöße gegen ihn, die sich der Geschäftsmann, der Kaufmann, der Krämer, der Handwerker, der Schiffer, zu Schulden kommen läßt, alsbald eine sehr empfindliche Seite des Menschen, nämlich der Eigennutz büßen muß, während der Gelehrte, im einsamen Zimmer, oder auch in der Schule, hundert Thorheiten ausbrüten kann, welche durch die Erfahrung und das Leben, in das sie nie treten, weder geprüft noch gerächt werden.

Philo begnügt sich indeß nicht bloß mit jenen allgemeinen Aussprüchen, er behandelt die allegorische Wahrheit geradezu als Geheimlehre, im Sinne der hellenischen Mysterien, denen er sie gleichstellt. Wir verweisen auf die früher berührte Stelle, aus dem Buche de Cherubim, Pf. II. 26, gegen unten, Mang I. 147, gegen unten. Nachdem er eine ausschweifende allegorische Erklärung über den höhern Sinn der in der Genesis häufigen ehlichen Beiwohnungen gegeben, fährt er so fort: ταῦτα, ὦ μύσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε, ταμιευσάμενοι δὲ παρ' ἑαυτοῖς φυλάττετε θησαυρὸν, οὐκ ἐν ᾧ χρυσὸς καὶ ἄργυρος, οὐσίαι φθαρταὶ, κατάκεινται, ἀλλὰ τῶν ὄντων κτημάτων τὸ καλλιστεῦον, ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀρετῆς, καὶ τρίτου, τοῦ γεννήματος ἀμφοῖν, ἐπιστήμη. Ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων

ἐντυγχάνητε, λιπαρῶς ἐγκείμενοι περιέχεσθε, μή τινα ἄρα καινοτέραν εἰδὼς τελετὴν ἐπικρύπτηται, μέχρις ἂν αὐτὴν σαφῶς ἀναδιδαχθῆτε. Auf dasselbe läuft eine Stelle der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini hinaus, Pf. II. 100, Mitte, Mang. I. 173, unten. Er gibt hier die mystische Erklärung der Worte Abraham's an Sarah: „σπεῦσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως, καὶ ποίησον ἐγκρυφίας" (Genes. XVIII. 6.). Unter den drei göttlichen Gestalten, die Abraham erschienen, denkt er sich drei verschiedene Arten, in denen die Weisheit liebende Seele Gott betrachtet: nämlich die Liebe, und die Macht; zwischen diesen beiden Kräften steht der höchste Gott selbst. Die τρία μέτρα σεμιδάλεως werden auf diese drei Betrachtungsweisen bezogen. Die Güte Gottes sey das Maaß aller Güter, seine Macht das Maaß aller Gehorchenden, der oberste Gott selbst das Maas alles Sinnlichen und Uebersinnlichen. Diese drei Maaße solle nun die Seele in sich mengen und kneten, und Aschenkuchen daraus backen, d. h. die erkannte höhere Weisheit für sich behalten und keinem Ungeweihten mittheilen: τὰ μὲν δὴ τρία μέτρα ταῦτα καλὸν ἐν ψυχῇ ὥςπερ φυραθῆναί τε καὶ συνενεγχθῆναι, ἵνα πεισθεῖσα τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεόν, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος, δέξηται χαρακτῆρας ἐξουσίας τε καὶ εὐεργεσίας αὐτοῦ, καὶ τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν, μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ θεῖα μυστήρια, ταμιευομένη δ' αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀποῤῥήτῳ φυλάττῃ. Γέγραπται γὰρ „ἐγκρυφίας ποιεῖν," ὅτι κεκρύφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον, ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντός ἐστι φυλάξαι. Aehnlich ist eine Stelle in demselben Buche, Mang. I. 189, obere Mitte, Pf. II. 144, Mitte. Nachdem er hier das mosaische Gesetz, das den unfreiwilligen Todtschlägern eine Freistätte bei den Leviten er-

öffnet, auf eine Weise mystisch erklärt, macht er den Uebergang zu einer andern geheimen Deutung mit den Worten: ᾄδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρὴ, νεωτέρων ὦτα ἐπιφράξαντας. Außerdem vergleiche man noch: legis alleg. III. Pf. I. 370, gegen unten: ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα οἱ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας: De Plantatione, Pf. III. 98, Mitte: τοιγαροῦν Μωϋσῆς ὁ ταμίας καὶ φύλαξ τῶν τοῦ ὄντος ὀργίων ἀνακεκλήσεται: De ebrietate, Pf. III. 228, obere Mitte, wo er von Aron mystisch sagt: ἀνάγκη εἰς τὴν σκηνὴν εἰσιέναι τὰς ἀοράτους ἐπιτελέσοντα τελετάς. Ferner de Somniis I, Pf. V. 74, Mitte, wo er Moses anfleht, er möge die Seelen selbst in den tieferen Sinn der Schrift einweihen: ἐγχρίων μήποτε ἀπείπῃς, ἕως ἐπὶ τό κεκρυμμένον ἱερῶν λόγων φέγγος ἡμᾶς μυσταγωγῶν ἐπιδείξῃς κατάκλειστα καὶ ἀτελέστοις ἀόρατα κάλλη. Ibidem pag. 86. gegen unten: ὁ ἱερὸς λόγος τισὶν ὡς φίλος ἐπιεικῶς καὶ μετὰ πειθοῦς πολλὰ τῶν ἀῤῥήτων ἀναφέρει, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις. Alle diese Aussprüche sind den allegorischen Schriften entnommen.

Man könnte sich durch diese Stellen, so wie durch einige andere, die wir oben, zu dem Capitel von der Inspiration, beigebracht haben, zu der Vermuthung veranlaßt finden, daß die allegorische Geheimlehre von den Alexandrinern, wie die hellenischen Mysterien, behandelt worden sey, daß man daselbst kleine und große Weihen gekannt habe (denn er nennt ja in den oben angeführten Stellen de Decalogo, Mang. II. 187, oben: μεγάλας τελετὰς τοῦ προφήτου, und de Cherubim, Pf. II. 28, oben: μεγάλα μυστήρια τοῦ νομοθέτου), wenigstens könnte man soviel daraus abzunehmen versucht seyn, daß man damals aus Furcht vor Entweihung, oder vielmehr vor der orthodoxen Wuth des großen Haufens, strenges Geheimniß gefordert habe. Allein ich glaube dieß nicht,

ich halte vielmehr jene Worte für eine veraltete, abgenutzte Formel, die in früheren Zeiten vielleicht einen bessern Sinn mag gehabt haben, die aber in Philo's Tagen gewiß ihre Bedeutung verloren hatte. Er gebrauchte sie, wie Mancher etwa jetzt den Teufel bei öffentlichen Vorträgen nennt, ohne an ihn zu glauben. Daß zu seiner Zeit nicht mehr an Geheimhaltung der allegorischen Lehre gedacht wurde, dafür sind seine eigenen Schriften der deutlichste Beweis. Denn wenn auch seine allegorischen Bücher nur für einen kleinen Kreis von Lesern ursprünglich geschrieben waren, so sind seine historisirenden dagegen, wie wir gezeigt haben, für ein gemischtes Publikum bestimmt. In diesen aber wird die allegorische Geheimlehre so gut vorgetragen, wie in den andern, woraus ersichtlich, daß damals gar kein Grund mehr zum Geheimnisse vorhanden war. Wie mochte man dieses auch bewahren? da ja die allegorische Lehre schon das Gemeingut großer Secten, wie der Therapeuten, vielleicht der ganzen gelehrten Judenschaft Alexandriens geworden war. Die Vergleichung mit den hellenischen Mysterien ist ohne allen Zweifel viel älter, als Philo; wie wir sie denn auch in früheren Schriften finden; vielleicht wurde sie von den Juden nur darum aufgestellt, um jenem glänzenden Institute der Griechen etwas Aehnliches entgegensetzen zu können; vielleicht war aber auch das Geheimniß in früheren Zeiten wirklich nothwendig, so lange der größere Theil der Lehrer noch nicht in die neuen Ansichten eingegangen war. So wie auch in Palästina die Essäer noch zu Philo's Zeit guten Grund zum Geheimnisse haben mochten, weil ihr schroffer Gegensatz gegen die Lehre der andern judäischen Secten Zurückhaltung gebot. Demnach kann in den angeführten Stellen höchstens der wahre Sinn liegen, der auch in einer derselben offen dargelegt ist, daß man die Wahrheit nicht jedem Unwissenden, namentlich keinen Kindern preis geben, daß man, um einen biblischen Ausdruck zu ge-

brauchen, „die Perlen nicht vor die Schweine werfen solle.“ Sonst gefällt sich Philo auch deßwegen in jenen Aussprüchen, weil ihr prachtvoller Laut seiner Eitelkeit wohl that, weil es ihm schmeichelte, als Hierophant dazustehen. Grund zur Furcht war gewiß nicht mehr vorhanden, denn wenn es auch eine orthodoxe Parthei unter den alexandrinischen Juden gab, so hatten sich doch die Gegensätze so fest gestaltet, daß sie nicht mehr gewaltsam vernichtet werden, sondern ruhig neben einander bestehen konnten, wie jetzt unter uns Rationalisten und Offenbarungsgläubige an vielen Orten, im Vergleiche gegen ehedem, recht ruhig bei einander wohnen.

Allerdings konnte die mystische Parthei sehr gefährlich werden, einen unheilbaren Zwiespalt unter den Juden, und dadurch unversöhnlichen Haß erregen, denn da die Allegorie nicht bloß auf die Geschichterzählung und die dogmatischen Stellen, sondern auch auf Gebräuche und Gesetze angewandt wurde, so mochte dieß leicht auf den sehr gefährlichen Abweg leiten, daß man sich begnügte, den höheren Sinn der mosaischen Ceremonien zu kennen, ohne sich mehr um die Beobachtung derselben zu bekümmern. Es konnte auf diese Weise ein Rationalismus entstehen, der das Judenthum, als äußere Anstalt, als Kirche, an der Wurzel angriff. Wir haben Spuren, daß es Leute der Art gab, zugleich aber auch, daß ihre Ansicht auf's stärkste von der Masse der Allegoristen getadelt wurde. In dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 452, Mang. I. 450, Mitte, läßt sich Philo so vernehmen: „Zum vollendeten Glücke gehöre zweifaches, erstlich, daß man tugendhaft sey; zweitens, daß man es auch scheine, und den Ruhm der Tugend bei den Menschen habe. Dieser werde nur demjenigen zu Theil, der die nationalen Gesetze und Gebräuche hochachte, und sich nichts daran abzuändern erlaube. Aber, fährt er nun fort, es gibt Leute, welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere

mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht seyn, auf Erkenntniß des verborgenen, und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben sie ganz für sich, als wären sie in einer Wüste, oder körperlose Seelen; sie wissen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hause, nichts von dem Verkehre mit andern Menschen, und wollen alle Ansichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaschen, da doch die heilige Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen, und Nichts an den Gesetzen abzuändern, welche von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben worden sind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbats der tiefere Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, der Kreatur dagegen Leiden zukomme, so dürfen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen, wir dürfen also am Sabbate kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen, oder Lasten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben, oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt sind. Und wenn jedes Fest eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust, und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen. Denn wenn wir nur den höhern Sinn festhalten wollten, da müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und tausend andern nothwendigen Feierlichkeiten entsagen. Allein man muß den Wortsinn für den Leib, den geheimen für die Seele ansehen. Wie man nun für den Körper, als Behausung der Seele, Sorge trägt, so muß man auch den Wortsinn der Gesetze achten. Denn nur, wenn die-

ser beobachtet wird, kann man auch die geheime Wahrheit klar erkennen, um davon gar nicht zu sagen, daß man nur auf diese Weise dem Tadel der Menge entgehen kann.“

Die Worte: *νυνὶ δὲ ὥςπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ᾽ ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες, ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες, καὶ μήτε πόλιν, μήτε κώμην μήτ᾽ οἰκίαν, μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες, τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν. ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν*, sind ohne Zweifel gegen die Therapeuten und ihnen ähnliche Mystiker gerichtet. Uebrigens ist ihre Art zu schließen, die hier bitter getadelt wird, gar nicht unvernünftig, denn wozu Beobachtung äußerer Gebräuche, wenn ihr wahres Wesen bloß in dem innern, geistig zu benützenden Sinne besteht? Allein der Offenbarungsglauben, das Herkommen, die mächtigen, unauslöschlichen Eindrücke der Jugend siegten über diesen natürlichen Schluß, und mußten siegen bei der Nothwendigkeit, auch äußerlich dem Gesetze der Väter sich zu fügen, und Juden zu bleiben. Zugleich ersieht man hieraus, daß der Gegensatz zwischen der orthodoxen und allegorischen Parthie nicht so schroff und bitter werden konnte, so lange letztere die Vorsicht gebrauchte, im Aeußern den Uebrigen gleich zu bleiben.

Sollen wir nun ein Urtheil über die Methode Philo's im Ganzen fällen, so müssen wir zwar gestehen, daß sie als Erklärungsweise betrachtet, in einem hohen Grade willkührlich und lächerlich ist; aber andererseits läßt sich ihr eine sehr bewegliche und reiche Phantasie, ein eigenthümlicher, alle Umstände benützender, aus den scheinbar geringfügigsten Wendungen des Textes sich vertheidigender Scharfsinn nicht absprechen, so wie man oft durch sehr erhabene, schöne und reinchristliche Ansichten über die Glaubens- und Sittenlehre überrascht wird. Durchgängig herrscht das Bestreben, den Schein zu erkünsteln, daß Moses selbst den geheimen Sinn seinen Schriften untergelegt habe. Um diesen Zweck zu erreichen,

wird dem Texte fast überall das Uebergewicht gegeben. Es sind nämlich bei jeder allegorischen Erklärung drei Fälle denkbar: entweder hält Text und Philosophie gleichen Schritt, so daß sich beide genau und folgerichtig entsprechen. — Dieß ist nur dann denkbar, wenn der Verfasser des Textes, der erklärt werden soll, selbst den allegorischen Sinn hineingelegt hat, wie dieß von manchen neueren und älteren Dichtungen behauptet werden kann. Dieser Fall ist aber auf den Pentateuch nicht anwendbar; denn es wird wohl Niemand mehr geben, der Moses die Absicht verborgener Geheimlehre unterlegen würde — oder herrscht, zweitens, die Philosophie vor, dieß geschieht dann, wenn man den Worten des Textes bald diese, bald jene Bedeutung unterlegt, und mit Willkühr und ohne Folgerichtigkeit den Sinn herauszwingt, den der Erklärer für den Augenblick nöthig hat; oder kann, drittens, das Uebergewicht auf der Seite des Textes seyn, wenn man nämlich die höhere Bedeutung, die den Worten, den Begriffen, den Wendungen des Textes einmal ertheilt ist, für immer treu bleibt. Letzteres ist nun in Philo's Schriften großen Theils der Fall; man muß gestehen, daß in seinen Erklärungen ein innerer Zusammenhang herrscht, daß nach ziemlich fester Regel verfahren, daß der Text consequent angewendet wird, und meist einem festen Gerüste gleichet, um das sich der geheime Sinn windet, so daß wirklich hie und da der Schein einer wahren Wissenschaft erkünstelt wird. Das Uebergewicht des Textes ist aber auch in manchen Fällen so stark, daß seiner Philosophie oft ein unerträglicher Zwang angelegt, daß der Allegorist auf Aussprüche getrieben wird, die nicht in seinem Sinne lagen, oder wenigstens, wohlverstanden, nicht in seinem Sinne liegen konnten. Hieraus erklärt sich zum großen Theile das Verworrene, Schwankende, Unsichere in vielen Stellen seiner Schriften, aber auch die Nothwendigkeit für seinen Erklärer, daß er behutsam zu Werke gehe,

und nicht durchaus alles, was im Einzelnen gelehrt wird, für bestimmte sichere Meinung des Allegoristen ansehe, sondern wohl prüfe, ob der Verfasser nicht durch den Text gezwungen, sich selbst widersprechen mußte. Eine zweite, mit dieser zusammenhängende Ursache seiner Dunkelheit liegt darin, daß er unaufhörlich zwischen der Sprache seines philosophischen Systems und der Sprache des Textes, und endlich den Ausdrücken des gemeinen Lebens wechselt.

Außer diesen beiden formellen Gründen kommt noch eine andere Ursache in Betracht, welche das Verständniß seiner Schriften sehr erschwert. Es ist dieß die eigenthümliche, seinen Allegorien zu Grunde liegende Philosophie. Diese ist aus den verschiedensten Elementen zusammengelesen, wie wir oben schon andeuteten; deßwegen ist sie aber auch voll Widersprüche, und entwindet dem Leser, der innern Zusammenhang finden will, unaufhörlich den leitenden Faden. Für die Wahrheit dieser Behauptung wird unser ganzes Buch ein fortlaufender Beweis seyn. Indessen wollen wir hier noch zum Schlusse zugleich ein Beispiel von jenem Uebergewichte des Textes und diesen widerstrebenden Elementen geben, und zwar zuerst von letzterer Erscheinung. In der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 46, wird der Spruch Genes. I. 26: *καὶ ἔλεγε θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον* auf folgende Weise gedeutet. Die Mehrzahl *ποιήσωμεν*, sey deßhalb statt der Einheit *ποιήσω* gesetzt, weil der Mensch nicht von Gott allein, sondern zum Theile auch von den Engeln geschaffen worden sey. Denn als ein Geschöpf gemischter Natur, und schwankend zwischen Gute und Böse, habe er nicht von Gott allein gebildet werden können, wie die übrigen Kreaturen, sondern Engel haben seine böse, Gott der Herr nur seine gute Seite erschaffen. Weiter unten behauptet er aber, in der Stelle Genes. I. 26. und 27. sey nicht an die Schöpfung des wirklichen Menschen, *τοῦ κατ' εἶδος ἀνθρώπου*, sondern nur an den Ursprung der Idee des

Menschen, τοῦ κατὰ γένος, κατ' ἰδέαν ἀνθρώπου zu denken, denn die Erschaffung des wirklichen Menschen werde erst Cap. II. V. 7. erzählt. Kaum zuvor, sagt er ferner, um zu erklären, warum die Thiere, die doch viel schlechter, vor dem Menschen, dem besten Theile der Kreatur, geschaffen worden, dieß sey darum geschehen, damit der Mensch schon alle Nothwendigkeiten des Lebens vorfände, und damit die Thiere, wenn sie ihn plötzlich in aller seiner Herrlichkeit erscheinen sähen, ihn staunend als ihren Herrn begrüßen und verehren möchten. In diesen Behauptungen liegt ein ganzes Heer von Widersprüchen. Erstens kann der ideale Mensch, d. h. der Gattungsbegriff, nicht von Gott und den Engeln geschaffen seyn, denn er ist ja gar nichts einzelnes οὐδὲν τῶν κατ' εἶδος, sondern eine Idee. Zweitens kann Gott, nach Philo's wohlverstandener, auf hundert klare Stellen gegründeter Lehre, auch den wirklichen Menschen nicht schaffen, sondern der göttliche Logos, dem dieß ausdrücklich sonst zugeschrieben wird, und der deßhalb ersonnen wurde, weil Gott der Herr, um seiner Reinheit willen, ferne von der Materie, der Ungöttlichen, gehalten werden mußte. Drittens, wenn Genesis I. 27. der Idealmensch gemeint ist, so kann man auch nicht sagen, die Thiere seyen vor ihm geschaffen worden, um ihm zu dienen, denn dem Idealmenschen dienet nichts, und alle Ideen sind, wie Philo sonst selbst versichert, mit einem Schlage im göttlichen λόγος vorhanden gewesen. Es ist dieß ein dreifacher Widerspruch, veranlaßt, wie man sieht, durch ungehörige Vermengung jüdischen Offenbarungsglaubens (der sich in der Erklärung des Worts ποιήσωμεν ausspricht) mit platonischer Philosophie.

Wir werden sehr oft Gelegenheit haben, auf solche widerstrebende Elemente aufmerksam zu machen; allein schon aus diesem Beispiele rechtfertigt sich die Anforderung an seinen Erklärer, daß er nicht durch gezwungene Combinationen

eine Uebereinstimmung in verschiedene Angaben zu bringen suche, die dem Verfasser ganz übereinstimmend schienen, uns aber nicht. Denn da die alexandrinische Theosophie zu sehr verschiedenen Zeiten entwickelt worden ist, und da ihre Lehren aus allen Ländern zusammengesucht und zu einem Gebäude vereinigt wurden, bei dessen Errichtung nicht der prüfende Verstand, sondern die Phantasie die Aufsicht führte, so darf man sich auch nicht wundern, wenn widerwärtige Bestandtheile in ihr zusammentreffen. Man sehe nur auf neuere Handbücher der Philosophie oder der Glaubenslehre! Wie verschiedenartige Kinder sind hier oft zu einer Familie vereinigt! Wenn eine Zeit einmal sich im Glauben an ein gewisses System, dessen einzelne Sätze gar nicht zusammen zu stimmen brauchen, festgesetzt hat, so entgehen diese Widersprüche den Augen der meisten Zeitgenossen, und werden erst dem kommenden Geschlechte offenbar, das sich oft nicht genug über die Kurzsichtigkeit des vorhergegangenen wundern kann, bis ihm dasselbe von einem späteren widerfährt. Denn unser Glauben, unser Fürwahrhalten wird nicht durch die ewigen, sich gleich bleibenden Gesetze des Verstandes bestimmt, sondern in den meisten Fällen durch unsere Bedürfnisse, durch äußere und innere Verhältnisse, welche mit jeder Epoche wechseln, und nur den ausgezeichnetsten Geistern verleiht die gütige Natur das hohe Vorrecht, daß ihr Denken nicht durch die Zeit beherrscht wird.

Geben wir jetzt ein Beispiel von Fällen der Art, wo er durch Treue gegen einmal angenommene Bedeutung der Textesworte in Verlegenheit gebracht wird. Im ersten Buche, von den Träumen, Pf. V. 34. u. flg., wird der Spruch, Genes. XXVIII. 10. und 11. Ἰακὼβ ἐπορεύθη εἰς χαῤῥὰν, καὶ ἀπήντησε τόπῳ· καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος, auf folgende Weise erklärt: „So lange der Aszet in den Sinnen lebt, d. h., wenn er nach Haran kommt (denn dieser Name

bedeutet die Höhlung der fünf Sinnen), begegnet er dem τόπος, d. h. dem göttlichen Logos, (dem Philo doch kurz zuvor, in Erklärung derselben Stelle, das Prädikat gegeben: ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός, Pf. V. 30, Mitte, womit zu vergleichen, was er, 32, gegen oben, von Jakob sagt: εὑρόμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον.) Es heißt aber weiter, er sey dem τόπος begegnet, als die Sonne unterging, ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος; Sonne bedeute nämlich in diesem Falle den obersten Gott, und der Sinn sey dieser: Wenn das göttliche Licht, die reine Erkenntniß Gottes, untergegangen, so sehen wir den λόγος, d. h. die Engel; wenn jenes aber leuchtet, so schauen wir die reine, intelligible Welt. Nachdem er diese Erklärung gegeben, sagt er, Andre nehmen die Stelle so: ἥλιος sey der menschliche νοῦς zusammt den Sinnen, τόπος der göttliche λόγος, das Ebenbild der höchsten Gottheit. Und die Meinung sey diese: Wenn das menschliche Licht der Sinne untergegangen, dann erst erkennt man den göttlichen λόγος. Letztere Deutung stimmt vortrefflich mit Philo's sonstiger Ansicht; die seinige gar nicht, oder nur höchst gezwungen; denn λόγος ist ihm sonst überall der volle Umfang der ἀσώματοι und ἀρχέτυποι ἰδέαι, d. h. das Höchste, was der Mensch zu erkennen vermag, das höchste Wesen selbst aber entzieht sich auch der höchsten und geweihtesten Anschauung des Sterblichen. Man vergleiche den Text von Pf. V. 32 — 56, am wichtigsten sind jedoch die Worte 52. unten, und 54. oben: ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσεσιν ἀνωμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινα ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεςφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Διὸ καὶ νῦν φησιν· ὑπήντησε τόπῳ· ἔδυ

γὰρ ὁ ἥλιος· ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαὶ, δι' ὧν σαφέσταται αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλεται τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγων, οὐκ ἔτι πραγμάτων φέγγος. Es sind hier drei Punkte wohl zu beachten, erstlich unterscheidet er die ἀρχέτυποι καὶ ἀσώματοι ἀκτῖνες τῆς λογικῆς ψυχῆς, von dem ἀθάνατος λόγος, da doch beide sonst eins, und in dem einen göttlichen λόγος befaßt sind. Zweitens setzt er die Mehrzahl λόγοι und ἄγγελοι, da er doch vorher nur von dem einen göttlichen λόγος spricht, und da auch das Wort τόπος nur auf diesen einen gedeutet werden kann. Drittens macht er den ungeschickten Gegensatz von λόγοι und πράγματα. Alles dieß ist, wie Jedermann sieht, ein armseliger Nothbehelf, um die Geringschätzung des λόγος, die ganz seinem Systeme entgegen ist, zu verdecken. Hätte Philo die zweite Erklärung angenommen, so wäre er dieser Verlegenheiten enthoben gewesen; aber das Wort Haran und die Treue gegen seine sonstige Bedeutung, hinderte ihn daran, denn Haran war ihm einmal ein Bild des Sinnenlebens. Dieß hatte zwei nachtheilige Folgen für ihn. Erstens durfte er unter ἥλιος nicht den menschlichen Geist und das Leben der Sinne verstehen, (wiewohl er dem Worte sonst diese Bedeutung gibt, und in dem Buche de somniis unter andern auch diesen Sinn des Wortes aufzählt;) denn man kann nicht sagen, der Ascet lebe in den Sinnen, wenn der menschliche Geist, oder das Sinnenleben untergegangen, da im Gegentheile, nach der mystischen Lehre, der Mensch sich selbst aufgeben, an seinem Verstande verzweifeln muß, wenn er durch göttliche Kräfte gehoben, in die höhere Region einziehen will. Zweitens konnte er dem Worte τόπος, das sonst immer entweder Gott oder seinen λόγος bezeichnet, keine wahrhaft göttliche Bedeutung geben, d. h. weder auf Gott noch auf seinen wahren λόγος beziehen, dieweil die nahe Verbindung mit Haran entgegenstand. Die

Treue gegen den Text und seinen Zusammenhang zwang ihn also, den λόγος und sein Erkennen viel weiter herabzusetzen, als er selbst wollte, oder seine sonstige Ansicht erlaubte. Eine Folge dieser Verlegenheit ist das plötzliche Einschmuggeln der Worte λόγοι und ἄγγελοι für ϑεῖος λόγος und der ungeschickte Gegensatz von λόγοι und πράγματα, der nicht herpaßt.

Dieß ist nun ein auffallender Beweis von Consequenz, zu Gunsten des Textes, auf Kosten der philosophischen Ansicht, geübt. Es ließen sich noch ähnliche Beispiele in Menge anführen, die aber hier nicht nöthig sind, weil Stellen, die wir weiter unten für andere Zwecke anführen werden, zugleich für diesen Punkt Zeugniß ablegen können. Oft wird man hiebei an den Ausruf des Polonius über Hamlet's wunderliche Rede erinnert:

Though this be madness, yet there's method in it. Act. II. Scene II. Leipz. Ausgabe 781.

Wahnsinn ist's, doch hat's Methode.

Soviel über die Allegorie. Wir gehen jetzt über zur eigentlichen Theosophie Philo's und zwar zuerst zu seiner Lehre von Gott.

Siebentes Capitel.

Gott, das System der göttlichen Kräfte.

a) Namen Gottes bei Philo.

Wir stellen absichtlich eine kurze Uebersicht der Namen voran, die Philo dem höchsten Wesen zutheilt, dieweil der aufmerksame Beobachter aus diesen, wie in einem Spiegel — um Philo's eigene Bilder zu gebrauchen — die Ansicht des Verfassers erkennen, wenigstens ahnen kann. Diese wenige Worte können also als eine Art von Einleitung angesehen werden.

Gott ist das absolute Wesen, rein in sich abgeschlossen, und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Siehe de nominum mutatione, Pf. IV. pag. 332, unten. Mang. I. 582, gegen unten, wo er über den Spruch, Gens. XVII. 1: ἐγώ εἰμι ὁ θεός σός sagt, „diese Worte seyen uneigentlich zu nehmen, denn das Seyende, das höchste Wesen, sey für sich, ohne Beziehung auf etwas anderes: τὸ ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς λέγεται καταχρηστικῶς, οὐ κυρίως. Τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι· αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες, καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν, καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός, ἐν ὁμοίῳ. Ἄτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῇζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός, ὥςτε αὐτοῦ μὲν εἶναι τὰ πάντα, μηδενὸς δὲ κυρίως αὐτό. Deßwegen kommt ihm auch kein anderer eigentlicher Name zu (da diese nur eine Relation ausdrücken), als der allgemeinste aller τὸ ὄν. Man sehe erstes Buch von den Träumen, Mang. I. 655, Mitte, Pf. V. 104, oben: ὁ ἀσκητής, σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις, καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν. Und so noch oft.

Außer diesem allgemeinen τὸ ὄν, gibt es noch einen andern bezeichnenden, der aber geheim gehalten werden muß. Hierauf spielt er an de vita Mosis III, Mang. II. 152, oben. Auf dem Brustschilde des Hohenpriesters sey ein Goldblech angebracht, auf welches vier Buchstaben eingegraben: πέταλον τέτταρας ἔχον γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν, καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ. Τετραγράμματον δὲ τὸ ὄνομά φησιν ὁ θεολόγος εἶναι. Man siehet wohl, daß dieß der jedem Juden hochheilige Namen Jehovah ist. Dasselbe deutet er an quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 74, unten, Mang. I. 497, zu oberst.“ Das dritte Gebot des Decalogus beziehe sich auf den Namen Gottes:

καὶ ὁ χρόνος αὐτὸς γινομένῳ τῷ κόσμῳ συνυφίστατο. Dieselbe Ansicht von den Reden Gottes hat er auch de somniis I, Pf. V. 82, gegen oben, de decalogo, Mang. II. 188.

Gott ist aber auch allwirksam und in der Kreatur alleiniger Quell des Thuns. cfr. legis alleg. I, Pf. I. 124: *θεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστι.* Die Kreatur dagegen ist leidend. cfr. de Cherubim, Pf. II. 42, Mitte, Mang. I. 153: *ἴδιον μὲν θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν.* Als allwirksam ist er überall und erfüllt Alles. cfr. legis alleg. III, Pf. I. 246. Er handelt hier von Genesis III. 8: *καὶ ἐκρύβη ὅ, τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προςώπου κυρίου τοῦ θεοῦ.* „Diese Stelle müsse nothwendig allegorisch gedeutet werden: *εἰ μὴ ἀλληγορήσειέ τις ἀδύνατον παραδέξασθαι τὸ προκείμενον· πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* Ja er braucht von ihm, wegen seiner Allwirksamkeit, den Ausdruck: *εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν*, legis alleg. I, Pf. I. 146, gegen oben. Doch darf dieser Satz nicht zu weit ausgedehnt werden, er wird vielmehr durch Stellen, die wir weiter unten beibringen wollen, stark beschränkt. Indeß ist seine Allgegenwart nicht räumlich] zu nehmen, denn Raum und Zeit sind Schranken, welche Gott nicht treffen, cfr. de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte, Mang. I. 228, zu unterst. Er spricht hier von der Stelle, Exodus XX. 21: *εἰς τὸν γνόφον, ὅπου ἦν θεὸς εἰςῆλθε*, „dieß müsse durchaus geistig verstanden werden: *οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου.* Demnach ist Gott überall und nirgends; überall der Kraft nach, nirgends dem Wesen nach. Dieß sagt Philo ausdrücklich de Linguarum confusione, Pf. III. 374, gegen unten, Mang. I. 425, Mitte: *ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ παντα-*

στένων ἐπικρεμάμενον ἔχῃ τὸν δεσποτικὸν φόβον· τὸν δὲ προκόπτοντα ὡς ὑπὸ θεοῦ εὐεργετεῖσθαι, ὅπως ταῖς εὐποιΐαις τελειότητος ἐφίκηται· τὸν δὲ τέλειον καὶ ἡγεμονεύεσθαι, ὡς ὑπὸ κυρίου, καὶ εὐεργετεῖσθαι ὡς ὑπὸ θεοῦ. In Beziehung auf den Namen *θεός* ist aber noch zu bemerken, daß Philo einen Unterschied zwischen *θεός* mit und ohne Artikel macht. Jenes bezeichne den obersten Gott, dieses ein untergeordnetes göttliches Wesen, den *λόγος*. Ich verweise auf die schon angeführte Stelle de Somniis, Pf. V. 102, unten, Mang. I. 655.

Der aufmerksame Leser wird leicht einsehen, aus welcher Grundansicht von Gott diese Unterscheidungen hervorgegangen sind, noch deutlicher wird dieß durch andere Bezeichnungen Gottes. Er nennt ihn sehr oft geradezu *φύσις*. So de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 124, gegen unten: *μύρια ἡμῖν ἡ φύσις ἐπιβάλλοντα ἀνθρώπων γένει δεδώρηται, ὧν ἀμέτοχος ἁπάντων ἐστὶν αὐτη· γέννησιν, ἀγέννητος οὖσα· τροφὴν, τροφῆς οὐ δεομένη· αὔξησιν, ἐν ὁμοίῳ μένουσα· τὰς κατὰ χρόνον ἡλικίας, ἀφαίρεσιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἐπιδεχομένη.* Wenn auch hier *φύσις* nicht geradezu mit dem kaum zuvor gebrauchten Ausdrucke *θεός* abwechselte, so würden die angeführten Prädikate dafür sprechen, daß die Gottheit mit diesem Worte bezeichnet wird. Ebenso de Sacrificantibus, Mang. II. 252, Mitte, wo er sagt, wenn die Theile, aus denen der Mensch besteht, reden könnten, würden sie ausrufen: *ἡμᾶς ἡ φύσις κερασαμένη, ἡ θεία τέχνη διέπλασεν εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.* Deßgleichen de legibus specialibus II, Mang. II. 322, Mitte. Die unfreiwilligen Todtschläger müsse man nach der wahrsten Ansicht betrachten, *οὐχ ὡς ἐναγεῖς, ἀλλ' οὐχ ὡς καθαροὺς καὶ παντὸς ἀμετόχους ἁμαρτήματος, καὶ εἰ τὰ μάλιστα τοῖς τῆς φύσεως ὑπηρετῆσαι βουλήμασιν ἔδοξαν, τισαμένης διὰ τούτων τοὺς ἀναιρεθέντας, ὧν ἀφανῶς αὐτὴ δικάσασα παρ' ἑαυτῇ θάνατον*

κατέχειν. Hier steht φύσις ganz und gar für die göttliche Vorsehung. Ebenso de specialibus III, Mang. II. 344, zu oberst. Der Trug falscher Propheten komme doch zuletzt an Tag: χρόνῳ παντάπασιν ὀλίγῳ διακαλύπτεται τὰ τοιαῦτα στρατηγήματα, τῆς φύσεως οὐκ ἀεὶ κρύπτεσθαι φιλούσης, ἀλλ' ὁπόταν καιρὸς ᾖ, τὸ ἴδιον κάλλος ἀναφαινούσης ἀηττήτοις δυνάμεσιν.

Aehnliche Bezeichnungen für Gott sind: ὁ νοῦς τῶν ὅλων; sehr oft. So gleich im Anfange der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2, gegen unten. Ebendaselbst heißt er auch τὸ αἴτιον, τὸ δραστήριον αἴτιον. Eine Reihe von göttlichen Namen, gleichsam ein vollständiger Titel des höchsten Wesens findet sich de Decalogo, Mang. II. 187, oben: ὁ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀΐδιος, καὶ οὐδενὸς ἐπιδεὴς, καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων, καὶ εὐεργέτης καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, καὶ θεὸς θεῶν.

Aus diesem kleinen Artikel schon kann man erkennen, wie weit Philo und seine Schule von der orthodoxen Lehre des alten Testaments abgegangen war, und welch' großen Einfluß die heidnische Philosophie auf diese Alexandriner geübt hatte.

b) Gottes inneres Wesen.

Gott ist, wie schon gezeigt wurde, das absolute Wesen, in sich abgeschlossen, ohne Beziehung auf etwas Endliches, Pf. IV. 332. Er ist ferner eine intelligible Natur, d. h. [da Philo Alles entweder, zu den sichtbaren, einzelnen Dingen rechnet, oder zu den Ideen] Gott gehört unter die letztern, deßwegen heißt er ἀσώματος, ἀόρατος, ferner νοητὴ φύσις. Man vergleiche de Abrahamo, Mang. II. 14, Pf. V. 270, obere Mitte, wo er es diesem Patriarchen zum Ruhme anrechnet, daß er οὐ μέχρι παντὸς ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας ἔστη, ἀλλὰ ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ, φύ-

σιν ἑτέραν ἀμείνω τῆς ὁρατῆς νοητὴν ἐθεάσατο. Als *νοητὴ φύσις* ist er aber nicht eine einzelne Idee, sondern die allumfassende, das allgemeinste aller Wesen. cfr. legis alleg. II. Pf. I. 228, unten: *τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός.* Deßhalb ist er auch das Gute an sich, die Schönheit an sich, die Weisheit an sich u. s. w., ja noch mehr als alles dieß. De mundi opificio, Pf. I. 6, oben, Mang. I. 2: *κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.* Zugleich ist er, was aus dem Obigen folgt, einfach, die reinste Einheit. Er heißt deßwegen *μονάς*. So legis alleg. II, Mang. I. 66. 67. Pf. I. 186: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ — ὃ γὰρ ἂν προςκριθῇ θεῷ ἢ κρεῖσσόν ἐστιν αὐτοῦ, ἢ ἔλασσον, ἢ ἴσον αὐτῷ. Οὔτε δὲ ἴσον, οὔτε κρεῖσσόν ἐστι θεοῦ, ἔλασσόν γε μὴν οὐδὲν αὐτῷ προσκρίνεται· εἰ δὲ μὴ καὶ αὐτὸς ἐλαττωθήσεται· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτὸς ἔσται, ὅπερ οὐδὲ θέμις νοῆσαι. Τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα· μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν.* Ebenso de specialibus legibus II, Mang. II. 329, Mitte: *μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου.* Ferner ist er, wie aus Obigem folgt, ohne Qualität, unvergänglich, ewig. So legis alleg. I, Pf. I. 148, gegen unten: *ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι, ἢ μὴ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον ἑαυτὸν ἀδικεῖ.* Besonders stark hebt er seine Ewigkeit hervor. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen unten: *Μωϋσῆς τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσένεμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς, ἀϊδιότητα.* Und de caritate, Mang. II. 386, oben, sagt er, die Götter der Heiden seyen schon deßhalb keine Götter, weil sie nach ihrer Lehre entstanden seyen: *γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ θεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα.* Er ist ferner das allervollkommmste Wesen und als solches frei, ja die Freiheit selbst. So de somniis II, Pf. V. 204, untere Mitte, wo Gott *ἡ μόνη*

ἐλευθέρα φύσις genannt wird. Ibidem 208, Mitte: ὁ μὲν θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία (alles Endliche). Er genügt sich selbst und darum ist er unwandelbar. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, welche Stelle schon oben angeführt ist: αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν — ἄτρεπτον δὲ καὶ χρῇζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός. Als vollkommenstes Wesen ist er ferner, unendlich glücklich. Eine klassische Stelle hierüber findet sich in dem Buche de Cherubim, Pf. II. 46, Mang. I. 154. „Die wichtigste und erste Lehre aller Philosophie sey nach Moses diese: μόνος ὁ θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει. Καὶ γὰρ μόνος γήθει, καὶ μόνος χαίρει, καὶ μόνος εὐφραίνεται, καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν. Ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος, καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός. Τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος εὐδαιμονίας ὁ θεός, μετέχων μὲν οὐδενὸς ἑτέρου πρὸς βελτίωσιν· τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδωκὼς ἅπασι τοῖς ἐν μέρει τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς ἑαυτοῦ. Gerne kommt Philo auf diese Idee zurück. So de Abrahamo, Pf. V. 318, zu oberst, Mang. II. 29: τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν. Ἐπίλυπον γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεές, ἢ παρόντων κακῶν ἢ προςδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι, ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. In einer andern schönen Stelle de Somniis II, Pf. V. 208, Mitte, Mang. I. 692, sagt er bei Gelegenheit der Erklärung des Namens Jerusalem, Frieden und Gott sey eins: ἴσθι, ὦ γενναῖε, ὅτι θεὸς μόνος, ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη. — Μηδὲν οὖν διαφερέτω σοὶ ἢ ὅρασιν εἰρήνης (die mystische Deutung von Jerusalem) ἢ ὅρασιν θεοῦ, τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν· ὅτι δὴ τῶν

πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Man sieht, daß sich in allen diesen Stellen eine gewisse Wehmuth über das Unglück der Sterblichen, oder vielmehr über die Verderbtheit und die trostlose Lage des Zeitalters ausspricht. Sie erinnert an die Neigung des Verfassers zur Zurückgezogenheit von der Welt und zur Ascese.

Das Einzige würdige Symbol Gottes unter den endlichen Dingen, ist das Licht und die menschliche Seele. So de Somniis I, Pf. V. 34. und 36. Mang. I. 631, wo er den Spruch Genes. XXVIII. 11: ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος dahin erklärt: οὐχ ὁ φαινόμενος οὗτος, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς. Einige Linien weiter unten schränkt er diesen Satz auf folgende Weise ein: μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδὲν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται, δύο μόνα ἐστὶν, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατόν· ψυχὴ μὲν ἀόρατον, ὁρατὸν δὲ ἥλιος. Weiter unten dehnt er ihn aber wieder dahin aus: Κύριος οὐ μόνον φῶς ἐστιν, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. Man sieht sowohl aus dieser Stelle, als auch aus andern, die wir weiter unten vorbringen werden, daß er Gott am Ende für eine Lichtnatur hält, nur für kein Licht körperlicher Art, sondern intellectualer. So de Cherubim, Pf. II. 52, Mitte, Mang. I. 156, unten, wo er von der Allwissenheit sagt: ὁ τοῦ ὄντος ὀφθαλμὸς, φωτὸς ἑτέρου πρὸς κατάληψιν οὐ δεῖται, αὐτὸς δ᾽ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ, μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι. Παρ᾽ ὃ καὶ μόνος ὁ νοητὸς θεὸς αὐταῖς χρῆται, τῶν δὲ γενέσεως μεμοιραμένων οὐδείς. Ebenso de nominum mutatione, Pf. IV. 322, Mitte. Die Erscheinungen Gottes, von welchen die Schrift rede, seyen nicht wört-

lich, sondern geistig zu nehmen: *ὅταν ἀκούσῃς, ὀφθέντα θεὸν ἀνθρώπῳ, τοῦτο γίνεσθαι νόει χωρὶς φωτὸς αἰσθητοῦ· νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι. Πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν· ὥσθ' ὅταν ἐπιφαίνηται ψυχῇ, τὰς ἀσκίους καὶ περιφανεστάτας ἀκτῖνας ἀνίσχει.* Wegen dieser Verwandtschaft mit dem Lichte, kommen ihm auch Prädikate zu, die eigentlich von diesem entlehnt sind; wie *εἰλικρινής, ἀκραιφνής, καθαρός* u. s. w. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 6, oben.

Im Uebrigen sind alle Prädikate Gottes durch Abstraction von den Schranken des Endlichen entstanden. Philo selbst sagt, daß dieß der einzige Weg sey, um das Ewige durch Forschung zu erkennen. cfr. de Somniis I, Pf. V. 84, gegen oben: *τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα καὶ νοητὸν κόσμον, οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν, ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταναβάσεως. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν, ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων· ἠρεμούντων μὲν γὰρ, ἐνοήθη τόπος, χρόνος δὲ κινουμένων* u. s. w.

c) Gott nach seinem Verhältnisse zu der Welt.

Gott kann in dieser Beziehung hauptsächlich nach vier Begriffen dargestellt werden, von Seiten der Macht, der Weisheit, der Heiligkeit, der Güte oder Liebe. Philo hebt die Allmacht oft hervor, besonders in Verbindung mit der Weisheit, als der schöpferischen; die Heiligkeit berührt er kaum, als etwas, das sich von selbst verstehe; dagegen setzt er etwas Höheres an ihre Stelle, nämlich die Reinheit, wovon unten; am meisten aber ergießt er sich über die Liebe und Güte Gottes, und man kann die alexandrinische Theosophie auch in dieser Beziehung die Morgenröthe des Christenthums nennen.

Gott ist die erste Ursache aller Dinge, daher heißt er auch vorzugsweise ὁ ἄιτιος. Unzählige Male. Weil er der Urheber von Allem, so ist auch Alles von ihm abhängig. cfr. de Somniis I, Pf. V. pag. 70. Mang. I. 644: ὑπεράνω γὰρ ὡς ἅρματος ἡνίοχον, ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑποληπτέον ἵστασθαι τὸ ὄν, ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ πραγμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ᾽ ἀέρος, ἐπ᾽ οὐρανοῦ, ἐπ᾽ αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ᾽ αοράτων φύσεων, ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξάψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας, τὴν τοιαύτην ἡνιόχεῖ φύσιν. Letztere Worte erinnern an das homerische Bild von der Kette des Zeus, cfr. Ilias VIII. 18—28. Auch sonst ist unserem Verfasser das Bild vom Wagenlenker, das bekanntlich auch Plato braucht, wegen seiner Pracht, sehr lieb. Dasselbe, was er hier mit ἀναρτᾷν bezeichnet, drückt er sonst mit den Worten aus: ὁ συνέχων καὶ διακρατῶν τὰ πάντα. So de vita Mosis III, Mang. II. 171, Mitte: ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ κόσμου πατὴρ, γῆν καὶ οὐρανὸν, ὕδωρ τε καὶ ἀέρα, καὶ ὅσα ἐκ τούτων ἑκάστου συνέχων καὶ διακρατῶν, ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών.

Gott ist ferner allmächtig, πάντα θεῷ δυνατὰ, so unzählige Male. Er wirkt und schafft an einem fort: παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν, Legis alleg. I, Pf. I. 124. Mang. I. 44, unten. Wenn es in der Schrift heißt: Gott sprach, und nachdem er gesprochen, geschah es, so ist dieß so zu nehmen, daß man Wort und That als eines setzt. cfr. de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, Mitte, ὁ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθεὶς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. Der Grund hievon ist, daß die Zeit für ihn nicht gilt; denn sie ist erst mit der Welt entstanden, und also sein Geschöpf. Ibidem: ὁ θεὸς φθάνει καὶ τὸν χρόνον, ἐπειδὴ

καὶ ὁ χρόνος αὐτὸς γινομένῳ τῷ κόσμῳ συνυφίστατο. Dieselbe Ansicht von den Reden Gottes hat er auch de somniis I, Pf. V. 82, gegen oben, de decalogo, Mang. II. 188.

Gott ist aber auch allwirksam und in der Kreatur alleiniger Quell des Thuns. cfr. legis alleg. I, Pf. I. 124: ϑεὸς καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾷν ἐστι. Die Kreatur dagegen ist leidend. cfr. de Cherubim, Pf. II. 42, Mitte, Mang. I. 153: ἴδιον μὲν ϑεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ ϑέμις ἐπιγράψασϑαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν. Als allwirksam ist er überall und erfüllt Alles. cfr. legis alleg. III, Pf. I. 246. Er handelt hier von Genesis III. 8: καὶ ἐκρύβη ὅ, τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προςώπου κυρίου τοῦ ϑεοῦ. „Diese Stelle müsse nothwendig allegorisch gedeutet werden: εἰ μὴ ἀλληγορήσειέ τις ἀδύνατον παραδέξασϑαι τὸ προκείμενον· πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ ϑεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυϑεν, καὶ κενὸν οὐδὲν, οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Ja er braucht von ihm, wegen seiner Allwirksamkeit, den Ausdruck: εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν, legis alleg. I, Pf. I. 146, gegen oben. Doch darf dieser Satz nicht zu weit ausgedehnt werden, er wird vielmehr durch Stellen, die wir weiter unten beibringen wollen, stark beschränkt. Indeß ist seine Allgegenwart nicht räumlich] zu nehmen, denn Raum und Zeit sind Schranken, welche Gott nicht treffen, cfr. de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte, Mang. I. 228, zu unterst. Er spricht hier von der Stelle, Exodus XX. 21: εἰς τὸν γνόφον, ὅπου ἦν ϑεὸς εἰςῆλϑε, „dieß müsse durchaus geistig verstanden werden: οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Demnach ist Gott überall und nirgends; überall der Kraft nach, nirgends dem Wesen nach. Dieß sagt Philo ausdrücklich de Linguarum confusione, Pf. III. 374, gegen unten, Mang. I. 425, Mitte: ὑπὸ δὲ τοῦ ϑεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ παντα-

χοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ· οὐδαμοῦ μὲν ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι. Πανταχοῦ δὲ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων, ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη. Ebenso legis alleg. III, Pf. I. 274, oben. Er sagt hier über Gen. III. 8: καὶ ἤκουσαν τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ, „dieser Spruch dürfe nicht wörtlich genommen werden, denn: ὁ μὲν θεὸς οὐχί που· οὐ γὰρ περιέχεται, ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν, τὸ δὲ γενόμενον (die Kreatur) ἐν τόπῳ· περιέχεσθαι γὰρ αὐτὸ, ἀλλ' οὐ περιέχειν ἀναγκαῖον. Als allumfassendes Wesen wird er genannt: ὁ τόπος, ὁ τῶν ὅλων τόπος. So de Somniis I, Pf. V. 30. und 32. Er spricht hier von den verschiedenen mystischen Bedeutungen des Wortes τόπος. Die dritte sey Gott selbst: κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον, αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν, καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ebenso de profugis, Pf. IV. 256, Mitte, wo er über die Stelle Exodus XXI. 13: δώσω σοὶ τόπον οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἐκεῖ sich so ausläßt: πάνυ καλῶς (τοῦτο) εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ· τόπον γὰρ καλεῖ νῦν, οὐ χώραν ἐκπεπληρωμένην ὑπὸ σώματος, ἀλλὰ δι' ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεόν· ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται. Abermals wird hier der Nachdruck darauf gelegt, daß Gott περιέχει, οὐ περιέχεται. Dieß läßt auf irgend eine Art von örtlicher Beziehung schließen, so sehr er sich auch dagegen verwahrt. Philo erklärt nämlich an vielen Stellen, Gott sey außer der Welt, und seine ganze Lehre ist auf diesen Satz gebaut. So de linguarum confusione, Pf. III. 358, gegen oben, Mang.

I. 419, Mitte: *τὸν αἰσθητὸν κόσμον ὡς ἂν ὑποπόδιον θεοῦ φησιν εἶναι διὰ τάδε· πρῶτον μὲν ἵν' ἐπιδείξῃ, ὅτι οὐκ ἐν τῷ γεγονότι, τὸ πεποιηκὸς αἴτιον.* Ebenso de posteritate Caini, Pf. II. 258, Mitte: *τὰ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενός, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν, ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ.* Man halte die Worte *ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν* für keine hingeworfene Bemerkung, sondern diese Ansicht gibt vielmehr, wie wir unten zeigen werden, den Schlüssel zu seinem Systeme. Es frägt sich nun, ob er Gott, wenn auch nicht in einem weltlichen, doch außerweltlichen Orte dachte. Philo selbst faßt die Frage so: (de Somniis I, Pf. V. 82, gegen unten.) Er sagt hier über die Stelle Genesis XXVIII. 15: *ὡς φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος*, der Ort sey wirklich furchtbar; denn: *ὄντως τῶν ἐν φυσιολογίᾳ τόπος ἀργαλεώτατος, ἐν ᾧ ζητεῖται ποῦ, καὶ εἰ συνόλως ἐν τινὶ τὸ Ὄν. Τῶν μὲν λεγόντων, ὅτι πᾶν τὸ ὑφεστὸς χώραν τινα κατείληφε, καὶ ἄλλων ἄλλην ἀπονεμόντων, ἢ ἐντὸς τοῦ κόσμου, ἢ ἐκτὸς αὐτοῦ μετακόσμιόν τινα· τῶν δὲ φασκόντων, ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον, ὡς καὶ τὴν ὠκυδρομωτάτην διάνοιαν ὑστερίζουσαν, μακρῷ τῆς καταλήψεως ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι.* Wenn er nun auch in den nächstfolgenden Worten sich für die letztere Meinung entscheidet, so spricht er sich doch in hundert andern Stellen so aus, daß man ihm die Meinung beilegen muß, Gott throne über dem Aether. Man darf sich hierüber gar nicht wundern, da es unmöglich ist, Gott als ein persönliches Wesen, wie unser Verfasser thut, und doch ortlos zu denken. Schon in der kaum angeführten Stelle de Somniis, etwas weiter oben, nennt er Gott: *τὸν περιέχοντα ἐν κύκλῳ τὰ πάντα.* Man ersieht hieraus, daß er mit der Entfernung Gottes aus dem Raume, nur beschränkte örtliche Beziehungen, wie etwa die Füllung eines

Raumes durch einen bestimmten Körper ausgeschlossen wissen wollte, nichts desto weniger konnte er sich Gott als die Gränze der Welt denken. Dieß sagt er ausdrücklich in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 100. Es ist hier von den Gründen die Rede, warum das Maaß einiger heiligen Geräthschaften, namentlich des Leuchters nicht angegeben sey: *ὁ οὐρανὸς, οὗ σύμβολόν ἐστιν ἡ λυχνία, ἀπειρομεγέθης ἐστί. Περιέχεται γὰρ, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ κενοῦ κατὰ Μωϋσῆν, οὔτε ὑπ' οὐδενὸς σώματος, οὔτε ἰσομεγέθους αὐτῷ οὔτε ἀπείρου — ἐστὶ δὲ ὅρος αὐτοῦ ὁ Θεὸς, καὶ ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης· ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν, οὕτως καὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπ' αὐτοῦ μέτροις τοῖς εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν ἥκουσιν οὐ μετρεῖται.* Diese Behauptung, die Gott an die Stelle des obersten Aethers, oder des leeren Raums setzt, ist gar nicht zufällig, sie wird vielmehr auch noch durch andere Beweise bestätigt. Wir werden weiter unten in dem Capitel von den Engeln zeigen, daß er den ganzen Luftraum bevölkert, und die zu oberst, im Aether wohnenden, für die reinsten und Gott am nächsten erklärt, und daß er diese seligen Geister als einen Hofstaat um Gott reiht. Folglich muß auch der Herr, nach seiner Ansicht, am äußersten Rande der Himmel thronen. Es ist daher auch nicht bloß poetische Figur, wenn er de vita Mosis III, Mang. II. 164, den Himmel *ἱερώτατον βασίλειον* nennt, und es den Aegyptiern zum Vorwurfe macht, daß sie statt des Himmels die Erde verehren: *πρὸ τῶν βασιλείων τὰς ἐσχατιὰς περιέπειν. Ἐν μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανὸς, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν μὲν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος, ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας, καὶ θνητὸς θεοῦ.* Nicht deßhalb bloß ist ihm der Himmel eine Königsburg, weil er von den reinsten Geistern bewohnt wird, son-

dern auch, weil er in näherer Beziehung zu Gott steht, als irgend ein anderer Theil der Welt.

Wir haben hier das erste Beispiel einer Erscheinung, auf die wir noch oft aufmerksam machen werden, nämlich, daß sich in unseres Verfassers Theosophie, zwei verschiedenartige Elemente vereinigt finden, ein reinphilosophisches, nach welchem Gott ein durch Abstraction entstandener Begriff ist, und ein mythologisches, dem Volksglauben entnommenes, nach welchem er, von einem himmlischen Hofstaate umgeben, im Aether oder auf seiner Gränze thronet.

Soviel über die Macht Gottes. Seine Weisheit stellt er theils als schöpferische dar — von dieser können wir erst weiter unten reden — theils als vorsehende und regierende, welche wir in dem Capitel von der Vorsehung behandeln werden. Hier nur soviel. Philo dachte Gott allwissend, d. h. als ein Wesen, vor dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich klar daliege, was schon aus der oben angeführten Stelle folgt, wo er ihn von den Schranken des Raumes und der Zeit befreit. Er sagt es auch sonst oft. So **quod Deus sit immutabilis**, Pf. II. 400, Mitte: προϊδέσθαι γὰρ ἢ μελλόντων πραγμάτων συντυχίας, ἢ γνώμας ἑτέρων, ἄνθρωπον ὄντα, ἀμήχανον· τῷ δὲ θεῷ, ὡς ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, πάντα ἀρίδηλα. Καὶ γὰρ ἄχρι καὶ ψυχῆς μυχῶν φθάσας, ἃ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν ἀόρατα, τηλαυγῶς πέφυκε καθορᾷν, καὶ προμηθείᾳ καὶ προνοίᾳ χρώμενος, οἰκείαις ἀρεταῖς, οὐδὲν ἀπελευθεριάζειν καὶ ἔξω τῆς ἑαυτοῦ καταλήψεως βαίνειν ἐᾷ. Ἐπειδήπερ οὐδ' ἡ μελλόντων ἀδηλότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄδηλον, οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν. Δῆλον μὲν οὖν, ὅτι καὶ τῶν γεννηθέντων τὸν φυτεύσαντα, καὶ τῶν δημιουργηθέντων τὸν τεχνίτην καὶ τὸν ἐπίτροπον τῶν ἐπιτροπευομένων, ἐπιστήμονα ἀναγκαῖον εἶναι δεῖ. Ὁ δὲ πατὴρ καὶ τεχνίτης καὶ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι. Καὶ μὴν τά γε μέλλοντα συσκιάζεται ὑπὸ τοῦ αὖθις χρό-

νου, τοτὲ μὲν βραχεῖ τοτὲ δὲ μακρῷ διαστήματι. Δημιουργὸς δὲ καὶ χρόνου Θεός. Sehr oft kehrt der Satz wieder πάντα θεῷ γνωστά. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 376, nennt er Gott: ὁ προλήψει πάντα; οὐ γενόμενα μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὶν γενέσθαι σαφῶς κατειληφώς. Weil er Alles voraussieht, hat er nie nöthig, seine Plane zu ändern, und ist also auch in Beziehung auf die Welt und ihre Regierung unwandelbar. Man vergleiche die kaum gegebene Stelle quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 398, unten: ὁ ἄφθαρτος καὶ μακάριος, καὶ τῶν ἀρετῶν καὶ αὐτῆς τελειότητος καὶ εὐδαιμονίας ἀνημμένος τὸ κράτος, οὐ χρῆται γνώμης μεταβολῇ, μένει δὲ ἐφ' ὧν ἐξ ἀρχῆς ἐβουλεύσατο, οὐδὲν αὐτῶν μετατιθείς. Als Grund dieser Unwandelbarkeit gibt er in den oben angeführten Worten seine Allwissenheit an.

Am liebsten betrachtet Philo Gott von Seiten der Liebe, der Güte, der Gnade, und als Geber alles Guten. Deßhalb ist nichts häufiger, als die Ausdrücke: ἀγαθότης, δύναμις ἵλεως, ἐνεργετική, χάρις θεοῦ. Aus Güte und Liebe hat Gott die Welt geschaffen, cfr. de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν, οὐ μεταβαλών; διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. So noch öfter. Er erfüllt Alles mit seiner liebenden Macht, cfr. de vita Mosis III, Mang. II. 171, untere Mitte: ὁ εὐμενὴς καὶ ἵλεως, ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς ἐνεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως. Seine Güte hält die Welt zusammen, und ist selbst die Harmonie der Welt, de vita Mosis III, Mang. II. 155, gegen oben: ἁρμονία γὰρ πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ἵλεως δύναμις αὐτοῦ. Alles Gute in der Welt, geistiges, wie leibliches, ist sein Geschenk, seine Gnade. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 390, gegen

unten. Er spricht hier allegorisirend von Anna, der Mutter Samuel's, welche ihren Sohn dem Herrn weiht, d. h., welche sich selbst, als von oben verliehene Weisheit, Gott hingibt: τὸν τεταγμένον ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τάξει τρόπον ἀποκυήσασα, ὃν ἐπεφήμισε Σαμουὴλ — λαβοῦσα ἀνταποδίδωσι τῷ δόντι, μηδὲν ἴδιον ἑαυτῆς κρίνουσα ἀγαθὸν, ὃ μὴ χάρις ἐστὶ θεία. — Τίνι γὰρ εὐχαριστητέον ἄλλῳ; πλὴν θεῷ, διὰ τίνων δὲ, ὅτι μὴ διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ δοθέντων; οὐδὲ γὰρ ἄλλων εὐπορῆσαι δυνατόν. Deßhalb sagt er auch, die ganze Welt könne die Liebe und Gnade Gottes nicht fassen. cfr. de ebrietate, Pf. III. 182. zu unterst, und 184. zu oberst: τῶν δωρεῶν αὐτοῦ ἱκανὸς οὐδεὶς χωρῆσαι τὸ ἄφθονον πλῆθος· ἴσως δὲ οὐδ' ὁ κόσμος· ἀλλ' οἷα βραχεῖα δεξαμενὴ, μεγάλης ἐπιῤῥεούσης τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων πηγῆς τάχιστα ἀποπληρωθήσεται, ὡς ἀναβλύζειν τε καὶ ὑπερεκχεῖσθαι. Oft bricht er in dieser Beziehung in Worte aus, die stark an den Apostel Paulus erinnern. So legis allegor. I, Pf. I. 140, unten: Wenn Gott auch solche Wohlthaten erzeigt, die nicht gefühlt werden, wenn er auf's Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüste entstehen läßt, wenn er unfruchtbare Striche durch Ströme bewässert, was anders zeigt er dadurch? τί ἕτερον παρίστησιν; ἢ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Man vergleiche hiemit noch legis allegor. III. 338, oben: ὁ πολὺς πλοῦτος τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων.

Namentlich aber erstreckt sich die Fülle der göttlichen Gnade auf die Menschen; wenn seine Liebe nicht wäre, so würden sie alle in's Verderben sinken; quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 420, Mitte: μεμνημένος τῆς περὶ πάντα τελείας ἀγαθότητος ἑαυτοῦ ὁ θεὸς, κἂν τὸ σύμπαν, ἢ γοῦν τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων πλῆθος ἐξ ἑαυτοῦ δι' ὑπερβολὰς ἁμαρτημάτων περιπίπτῃ, τὴν δεξιὰν καὶ σωτήριον χεῖρα ὀρέγων, ὑπολαμβάνει καὶ ἐξανίστησιν, οὐκ ἐῶν εἰς ἅπαν φθαρῆ-

ναι καὶ ἀφανισθῆναι τὸ γένος. Alle Güter, die sie besitzen, jede Tugend, Frömmigkeit, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Glauben u. s. w. ist sein Geschenk. Daher erklärt es Philo unzählige Male für die größte Sünde, wenn der Mensch sich selbst etwas Gutes zuschreibt, und dasselbe nicht von Gott ableitet. In den Büchern de legum allegoriis namentlich ist dieß ein Grundgedanke. Ja, Gott ist unserem Verfasser so durch und durch Liebe und Gnade, daß er in einen Widerspruch mit sich verfällt, den wir später aufdecken werden, und behauptet, das höchste Wesen verleihe das Gute allein und durch sich selbst, Böses dagegen, wie Strafen, Plagen u. s. w. verhänge es durch niedere Geister, durch Kräfte und Engel. So öfter, zum Beispiele de Profugis, Pf. IV. 252, Mitte, Mang. I. 556, oben: ἀπρεπὲς θεῷ τὸ κολάζειν, ἅτε πρώτῳ καὶ ἀρίστῳ νομοθέτῃ, κολάζει δὲ ὑπηρετούντων ἑτέρων, οὐ δι' ἑαυτοῦ. Τὰς μὲν γὰρ χάριτας καὶ δωρεὰς καὶ εὐεργεσίας αὐτὸν ἁρμόττει προτείνειν, ἅτε ἀγαθὸν καὶ φιλόδωρον ὄντα φύσει, τὰς δὲ τιμωρίας οὐκ ἄνευ μὲν ἐπικελεύσεως τῆς ἑαυτοῦ, βασιλέως ἅτε ὑπάρχοντος, δι' ἄλλων δὲ, οἳ πρὸς τὰς τοιαύτας χρείας εὐπρεπεῖς εἰσι. Vergleicht man noch die folgenden Worte, so wird man sehen, daß unter den ἄλλοι wirklich Engel zu verstehen sind. Wenn daher unser Verfasser die Erscheinung Gottes in Begleitung zweier Engel, welche Genesis XVIII. erzählt wird, in der Schrift de sacrificiis Caini et Abelis, Pf. II. 98, unten, dahin erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε αὖ καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος, τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ, ὧν ἑκάστη μεμέτρηται μὲν οὐδαμῶς — ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς, ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ — μεμέτρηκε δὲ τὰ ὅλα. Ἡ μὲν οὖν ἀγαθότης αὐτοῦ μέτρον ἀγαθῶν ἐστιν, ἡ δὲ ἐξουσία μέτρον ὑπηκόων· ὁ δὲ ἡγεμὼν αὐτὸς ἁπάντων καὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, so ist diese allegorische Deutung nicht willkührlich, sondern

ganz und gar seinem Systeme gemäß; denn wirklich betrachtet er Gott von zwei Seiten, von Seiten seiner Macht und seiner Liebe, aber so, daß die letztere das Uebergewicht hat.

Wir kommen nun an den vierten Punkt. Wenn nämlich Philo Gott auf diese Weise in Verhältniß zur Welt setzt, so ist nicht an eine unmittelbare, sondern eine vermittelte Einwirkung zu denken. Denn Gott ist das absolute Wesen, und als solches ohne alle Beziehung zum Endlichen. Wir verweisen auf die im Anfange dieses Capitels angeführte Stelle, aus dem Buche de nominum mutatione: *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι.* Deßwegen sagt er von ihm, er sey seinem Wesen nach abgetrennt von der Welt, de Somniis II, Pf. V. pag. 126, Mitte: *ὁ πάσης γενέσεως διεζευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν θεός*; ferner außer der Welt befindlich: *ὁ ἐπιβεβηκὼς τῷ κόσμῳ, καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν*, Pf. II. 258. Er sagt weiter, daß er wegen seiner Seligkeit und Reinheit die Welt, als die unreine, nicht berühren dürfe. De sacrificantibus, Mang. II. 261, unten: *οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.* Wir werden später auf diese höchst wichtige Stelle zurückkommen, welche besser als irgend eine andere Aufschluß über Philo's System gibt. — Endlich kann aus dem angegebenen Grunde Gott auch gar nicht sichtbar erscheinen, wie er in der Schrift de Somniis I, Mang. I. 656. 657. ausführt.

Diese Abtrennung Gottes von der Welt ist der Grund, warum Philo den Pantheismus an vielen Stellen für gottlos erklärt. So legis alleg. III, Pf. I. 248, untere Mitte, wo er die tiefere Bedeutung des mosaischen Gesetzes, welches die „*γονοῤῥυεῖς*“ und „*λεπρούς*“ aus der Gemeinde ausschließt, und den Grund, warum dieß geschehe, so angibt: *ὁ μέν, (ὁ λεπρός) θεὸν καὶ γένεσιν, ἀντιπάλους φύσεις δύο χρωμάτων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου*

lich sey, war für Philo kein Axiom, auch kein Satz der Erfahrung, sondern eine Folgerung aus dem höhern Princip, daß Endliches und Unendliches absolut getrennt sey; ein Princip, das er schon vorfand, und auf welches die ganze Theologie der alexandrinischen Schule gebaut ist. Man ersieht dieß daraus, daß er mit seinen Glaubensgenossen, die jüdische Religion, ganz, wie wir die christliche, als Offenbarung ansieht, daß er das höchste Wesen in ein inniges, in ein Bundesverhältniß zu seiner Nation setzt, daß er endlich, trotz jener überall wiederkehrenden Versicherungen der Unbegreiflichkeit, eine völlig ausgebildete Theorie, von Gott, seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seinen Planen gegen die Menschheit hat. Wäre Philo von dem Satze: „Gott ist allen Menschen, selbst den vollkommensten Propheten, selbst Mosi unbegreiflich," als von dem obersten Princip aller Philosophie ausgegangen, wie hätte er dann soviel über seine Natur, über sein Verhältniß zu den Menschen, über Offenbarung sagen können? Die Inconsequenz wäre dann handgreiflich gewesen; um davon gar nicht zu sagen, daß niemals ein Offenbarungsglaube von der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes, als von der ersten Wahrheit ausgegangen ist, noch ausgehen wird, sondern die Orthodoxen in jeder Religion sprechen nur dann von der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn sie sich zuvor einer Hinterthüre versichert haben, durch welche sie die göttliche Wahrheit erhalten können.

Aber dem ist auch nicht so: sondern, wie schon bemerkt wurde, Philo, so wie die ganze Schule, der er angehört, huldigten der orientalischen Lehre, daß Gott als das reinste, lauterste Wesen, keine Berührung mit der Welt, der unreinen, noch mit der Materie, der ungöttlichen haben könne, daß er über alles Irdische und Himmlische erhaben sey; deßhalb wurden die Theophanien entfernt, das System der Kräfte, die Mittelwesen, der Logos geschaffen, und die Unbegreiflichkeit Gottes war nichts als eine natürliche Folgerung aus

diesen höheren Sätzen. Wenn er bei dieser Ansicht eine Offenbarung glaubte und behauptete, so ist zwar immer noch ein Widerspruch vorhanden; aber er ist viel versteckter, da er in den Mittelwesen einen Leiter göttlicher Erkenntniß besaß, und da durch die Allegorie die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, als Eigenthum Mosis dargestellt wurde.

Sollten noch einige Zweifel bei den Lesern über diese Ansicht von der Sache obwalten, so werden sie im Verlaufe des Werks völlig gehoben werden. — Lassen wir jetzt unsern Verfasser selbst sprechen.

Er erklärt in zahllosen Stellen Gott, seinem Wesen nach, für rein unbegreiflich. Statt vieler nur einige Stellen. **De posteritate Caini**, Pf. II. 258: *ὅταν φιλόθεος ψυχή, τὸ τί ἐστι τὸ ὂν κατὰ τὴν οὐσίαν, ζητεῖ, εἰς ἀειδῆ καὶ ἀόρατον ἔρχεται ζήτησιν· ἐξ ἧς αὐτῇ περιγίγνεται μέγιστον ἀγαθὸν, καταλαβεῖν, ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς πάντι, καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀόρατος.* Man vergleiche auch die folgenden Worte. Ebenso **ibidem pag. 342**: *ἀμήχανον τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν, ὑπὸ γενέσεως τὸ παράπαν κατανοηθῆναι, ἀλλ' ὅτι ἐγώ εἰμι ἴδετε,* (er hatte nämlich zuvor von dem Spruche **Deuter. XXXII. 39.** geredet). *Τουτέστι τὴν ἐμὴν ὕπαρξιν θεάσασθε· ἀνθρώπου γὰρ ἐξαρκεῖ λογισμῷ, μέχρι τοῦ καταμαθεῖν, ὅτι ἐστί τι, καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον, προελθεῖν. Περαιτέρω δὲ καὶ σπουδάζειν τρέπεσθαι, ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν, ὠγύγιός τις ἠλιθιότης. Οὐδὲ γὰρ Μωϋσῇ τῷ πανσόφῳ κατένευσεν ὁ θεὸς τοῦτό γε, καίτοι γε μυρίας ποιησαμένῳ δεήσεις, ἀλλὰ χρησμὸς ἐξέπεσεν αὐτῷ, ὅτι τὰ μὲν ὀπίσω θεάσῃ, τὸ δὲ πρόςωπον οὐκ ὄψει. Τοῦτο δὲ ἦν, πάνθ' ὅσα μετὰ τὸν θεὸν τῷ σπουδαίῳ κατάληπτα, αὐτὸς δὲ μόνος ἀκατάληπτος. Ἀκατάληπτος δὲ ἐκ τῆς ἄντικρυς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προςβολῆς, — διὰ γὰρ ταύτης οἷος ἦν ἑρμηνεύεται ἄν, — ἐκ δὲ τῶν ἑπομένων καὶ ἀκολούθων δυνάμεων·*

αὗται γὰρ οὐ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ὕπαρξιν ἐκ τῶν ἀποτελουμένων αὐταῖς παριστᾶσι.

Also selbst Moses, dem Gottgeliebten, dem Mittler, dem Hierophanten, dem Träger der jüdischen Offenbarung, dem vollkommensten aller Propheten und Menschen war das göttliche Wesen undurchdringlich. Noch stärker wird dieß gesagt de Monarchia I, Mang. II. 218, wo er Gott, auf die Bitte Mosis, daß er ihm, nach seinem wahren Wesen, erscheinen möchte, so antworten läßt: *τὴν μὲν προθυμίαν, φησὶν, ἐπαινετὴν οὖσαν ἀποδέχομαι, τὸ δὲ αἴτημα οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων ἐφαρμόζει. Χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ. Οὐ γὰρ, ὅσα μοι δοῦναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν. Ὅθεν ὀρέγω τῷ χάριτος ἀξίῳ πάσας, ὅσας ἂν οἷός τε ᾖ δέξασθαι δωρεάς. Τὴν δὲ ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ' οὐδ' ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι. Γνῶθι δὴ σαυτὸν, καὶ μὴ συνεκφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω· τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις.* Der Grund dieser Unerkennbarkeit wird, ob bildlich, ob wörtlich, durch das Uebermaß des göttlichen Lichtes bezeichnet, welches das geistige Auge blenden würde. So öfter z. B. de mundi opificio, Pf. I. 46, oben. Wenn der Mensch Gott seinem Wesen nach sehen will: *γλιχόμενου δὲ ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάῤῥου τρόπον ἐκχέονται ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾶν.*

Diese Stellen sind gewiß stark genug, um unsern Satz zu beweisen, doch fehlt es nicht an anderen, welche zu widersprechen scheinen, z. B. legis allegor. III, Pf. I. 302, Mitte, Mang. I. 107, wo er von verschiedenen Stufen göttlicher Erkenntniß redet: *ἔστι δέ τις τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς, τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθεὶς, ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει, ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς*

τὸ μένον· ἀλλ' ὑπερκύψας τὸ γεννητὸν, ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγεννήτου λαμβάνει, ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν, καὶ τὴν σκιὰν αὐτοῦ, ὅπερ ἦν, τόν τε λόγον, καὶ τόνδε τὸν κόσμον. Οὗτός ἐστι Μωϋσῆς, ὁ λέγων, ἐμφάνισόν μοι σαυτόν· γνωστῶς ἴδω σε· μὴ γὰρ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς, ἢ ὕδατος, ἢ ἀέρος, ἤ τινος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν, ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ· αἱ γὰρ ἐν γεννητοῖς ἐμφάσεις, διαλύονται· αἱ δὲ ἐν τῷ ἀγεννήτῳ, μόνιμοι καὶ βέβαιοι καὶ ἀΐδιοι διατελοῖεν. Διὰ τοῦτο Μωϋσῆν ἀνακέκληκεν καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ ὁ θεός. Diese Worte sind allerdings sehr stark, und würden bei einem andern Schriftsteller viel beweisen, dennoch widersprechen sie keineswegs dem obigen Satze, daß Gott, seinem innersten Wesen nach, unbegreiflich sey; denn erstlich muß man nicht vergessen, daß hier ein Mann redet, der mehr von einzelnen Gedanken, mehr durch den Zusammenhang verschiedener zu erklärender Stellen sich bestimmen läßt, als durch den wohlverstandenen Sinn seines Systems; da er nämlich hier von verschiedenen Stufen der Erkenntniß redet, läßt er sich durch die Vorliebe für den Gesetzgeber, durch den Abstand zwischen ihm und dem Haufen der Erdensöhne, verleiten, in den Ausdrücken ein wenig zu weit zu gehen; für's Zweite liegt selbst in den Worten keine völlige Erkenntniß des innersten Wesens der Gottheit; für's Dritte unterscheidet er auch sonst, unbeschadet jenes ersten Satzes, verschiedene Stufen der Erkenntniß Gottes, wovon wir jetzt der Reihe nach reden wollen.

Eine gewisse Erkenntniß Gottes ist jedem Menschen möglich, und kann auch von jedem gefordert werden, obwohl Viele dieselbe, durch ihre eigene Schuld, entbehren, nämlich: die Erkenntniß, daß Gott sey und die Gewißheit seiner Existenz. Hierauf weist schon die oben angeführte Stelle aus der Schrift de posteritate Caini hin; noch deutlicher wird es ge-

sagt de praemiis ac poenis, Mang. II. 414, gegen unten: τὸ δὲ ὅτι ἔστιν, ὑπάρξεως ὀνόματι καταληπτὸν ὄν, ἢ οὐ πάντες, ἢ οὐχ ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβάνουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἄντικρυς ἀπεφήναντο, μηδ' ὅλως εἶναι τὸ θεῖον· οἱ δὲ ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες, ὡς οὐχ ἔχοντες εἰπεῖν, εἴτε ἔστιν, εἴτε μή· οἱ δὲ καὶ ἔθει μᾶλλον ἢ λογισμῷ τὰς περὶ ὑπάρξεως θεοῦ κομίσαντες ἐννοίας παρὰ τῶν τρεφόντων, ἔδοξαν εὐστόχως εὐσεβεῖν, δεισιδαιμονίᾳ τὴν εὐσέβειαν ἐγχαράξαντες. Zu dieser Art von Erkenntniß führen zwei Wege, ein leichter, aber minder sicherer, und ein schwieriger, aber schönerer. Jenen beschreibt er in der angeführten Stelle so: εἰ δέ τινες καὶ δι' ἐπιστήμης ἴσχυσαν φαντασιωθῆναι τὸν ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντὸς, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο κάτωθεν ἄνω προῆλθον. Ὥςπερ γὰρ εἰς εὔνομον πόλιν τόνδε τὸν κόσμον παρεληλυθότες, καὶ θεασάμενοι γῆν μὲν ἑστῶσαν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα, σπαρτῶν καὶ δένδρων καὶ καρπῶν, ἔτι δὲ καὶ ζώων παντοίων ἀνάπλεων· ἐπὶ δὲ αὐτῆς ἀνακεχυμένα πελάγη καὶ λίμνας καὶ ποταμοὺς αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάῤῥους, καὶ πνευμάτων καὶ ἀέρος εὐκρασίας, καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν τὰς ἐναρμονίους μεταβολὰς, καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἥλιον καὶ σελήνην, πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανὸν ἐν τάξεσι μετὰ τῆς οἰκείας στρατιᾶς, κόσμον ἀληθινὸν ἐν κόσμῳ περιπολοῦντα, θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες, εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει, οὐκ ἀπαυτοματισθέντα γέγονεν, ἀλλ' ὑπό τινος δημιουργοῦ κοσμοποιοῦ, καὶ ὅτι πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. Νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελεῖσθαι τὸ πεποιηκὸς γεγονότος. Ἀλλ' οὗτοί γε θεςπέσιοι, καὶ τῶν ἄλλων διενηνοχότες, ὥςπερ ἔφην, κάτωθεν ἄνω προῆλθον, οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. Er meint also hier den Schluß aus den Werken auf den Urheber, oder den physiko-theologischen Beweis. Ebenso legis

allegor. III, Pf. I. 300, Mitte, bis 302. oben. Mang. I. 107, oben: ἐζήτησαν οἱ πρῶτοι, πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον; Εἶθ' οἱ δοκοῦντες ἄριστα φιλοσοφεῖν ἔφασαν, ὅτι ἀπὸ τοῦ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐνυπαρχουσῶν τούτοις δυνάμεων ἀντίληψιν ἐποιησάμεθα τοῦ αἰτίου. Ὥςπερ γάρ εἴ τις ἴδοι δεδημιουργημένην οἰκίαν ἐπιμελῶς, προπυλαίοις, στοαῖς, ἀνδρῶσι, γυναικωνίτισι, τοῖς ἄλλοις οἰκοδομήμασιν, ἔννοιαν λήψεται τοῦ τεχνίτου, — οὐ γὰρ ἄνευ τέχνης καὶ δημιουργοῦ νομιεῖ τὴν οἰκίαν ἀποτελεσθῆναι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ πόλεως, καὶ νεώς, καὶ παντὸς ἐλάττονος ἢ μείζονος κατασκευάσματος· — οὕτω δὴ καὶ εἰςελθών τις ὥςπερ εἰς μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν τόνδε τὸν κόσμον, καὶ θεασάμενος οὐρανὸν ἐν κύκλῳ περιπολοῦντα, καὶ πάντα ἐντὸς συνειληφότα, πλανήτας δὲ καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινουμένους, ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως, καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως, γῆν δὲ τὸν μεσαίτατον χῶρον λαχοῦσαν, ὕδατός τε καὶ ἀέρος χύσεις ἐν μεθορίῳ τεταγμένας, ἔτι δὲ ζῶα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν διαφορὰς, λογιεῖται δήπου, ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται, ἀλλὰ καὶ ἦν καὶ ἔστιν ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός. Οἱ δὴ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι, διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

Außerdem gibt es noch einen andern Weg, eine höhere Stufe der Erkenntniß. In der kaum angeführten Stelle fährt er, um diese zweite Stufe zu schildern, mit der Moses preisenden Worten fort, die wir oben angeführt haben. Worin sie aber bestehe, wird nicht sowohl hier, als in der Parallelstelle de praemiis ac poenis deutlich gelehrt. Hier läßt er sich, Mang. II. 415, nach den zuvor gegebenen Worten weiter so vernehmen: εἰ δέ τινες ἠδυνήθησαν αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ καταλαβεῖν, ἑτέρῳ μηδενὶ χρησάμενοι λογισμῷ συνεργῷ πρὸς τὴν θέαν, ἐν ὁσίοις καὶ γνησίοις θεραπευ-

ταῖς καὶ θεοφιλέσιν ὡς ἀληθῶς ἀναγραφέσθωσαν. Τούτων ἐστὶν ὁ Χαλδαϊστὶ μὲν προςαγορευόμενος Ἰσραὴλ, Ἑλληνιστὶ δὲ ὁρῶν θεὸν, οὐχ οἷός ἐστιν ὁ θεὸς — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον, ὡς ἔφην — ἀλλ' ὅτι ἔστιν, οὐ παρ' ἑτέρου τινὸς μαθὼν, οὐχὶ τῶν κατὰ γῆν, οὐχὶ τῶν κατ' οὐρανὸν, οὐχὶ τῶν ὅσα στοιχεῖα, ἢ συγκρίματα θνητά τε αὖ καὶ ἀθάνατα, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ μόνον καταβληθεὶς, τὴν ἰδίαν ὕπαρξιν ἀναφῆναι θελήσαντος ἱκέτῃ. Πῶς δ' ἡ προςβολὴ γέγονεν, ἄξιον διά τινος εἰκόνος ἰδεῖν. Τὸν αἰσθητὸν τοῦτον ἥλιον μὴ ἑτέρῳ τινὶ θεωροῦμεν ἢ ἡλίῳ; Τὰ δὲ ἄστρα μὴ τισιν ἄλλοις ἢ ἄστροις θεωροῦμεν; Καὶ συνόλως τὸ φῶς ἆρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν, δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος, ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ. Στοχασταὶ μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸν ἀγέννητον σπεύδοντες θεωρεῖν, ὅμοιόν τι δρῶντες τοῖς ἀπὸ δυάδος μονάδος φύσιν ἐρευνῶσιν, δέον ἔμπαλιν ἀπὸ μονάδος — ἀρχὴ γὰρ αὕτη — δυάδα σκοπεῖν. Ἀλήθειαν δὲ μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς. Zu denen, die Gott auf solche Weise erkannten, gehört vor Allen Moses, ibidem Mang. II. 414, Mitte: γνήσιον δὲ ἵμερον καὶ πόθον ἰδὼν ὁ πατὴρ ἠλέησε, καὶ κράτος δοὺς τῇ τῆς ὄψεως προςβολῇ τῆς ἑαυτοῦ θέας οὐκ ἐφθόνησε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν χωρῆσαι γεννητὴν καὶ θνητὴν φύσιν, οὐχὶ τῆς ὅς ἐστιν ἐμφαινούσης, ἀλλὰ τῆς ὅτι ἔστιν. Ἐκεῖνο μὲν γὰρ ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον, ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι. Διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' αὐτοῦ καταλαμβάνεσθαι. Nach dieser klaren Stelle ist auch die andere, de posteritate Caini, zu bestimmen. Höchste und erhabenste Stufe dieser mystischen Erkenntniß ist, daß man Gott, seinem Seyn nach, als reine Einheit erkenne, da weniger geweihte Seelen ihn oft in einer Mehrheit erblicken.

weil sie seine Kräfte, seine dienenden Geister für ihn selbst halten. So de Abrahamo, Pf. V. 282. u. folg., wo er die dreifache Gestalt, welche Abraham, (Genes. XVIII) erschien, so erklärt: ἐπειδὰν οὖν ψυχὴ, καθάπερ ἐν μεσημβρίᾳ, θεῷ περιλαμφθῇ, καὶ ὅλη δι' ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα, ταῖς ἐν κύκλῳ κεχυμέναις αὐγαῖς ἄσκιος γένηται, τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει· τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δὲ ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν, ὁποῖόν τι συμβαίνει καὶ τοῖς ἐν αἰσθητῷ φωτὶ διατρίβουσιν· ἢ γὰρ ἑστώτων ἢ κινουμένων διτταὶ σκιαὶ πολλάκις συμπίπτουσι. Aber dieß ist noch nicht die wahre Erkenntniß; μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματος αὐτὸ μόνον ἐστὶ, πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος. Ἐπεὶ τὸ ἀληθὲς οὐχ οὕτως ἔχει. Denn die zwei andern Gestalten oder Erscheinungen sind nur göttliche Kräfte, in diesem Falle die königliche und schaffende. Die wahre Erkenntniß aber ist diese: δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ, τοτὲ μὲν ἑνὸς, τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν· ἑνὸς μὲν, ὅταν ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ, καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα, πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεῆ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται· τριῶν δὲ, ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς, ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται, καὶ μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἢ κτίζον ἢ ἄρχον. „Δεύτερος" μὲν οὖν, ὥς φασι, „πλοῦς" οὗτος, μετέχει δ' οὐδὲν ἧττον δόξης θεοφιλοῦς. Ὁ δὲ πρότερος τρόπος οὐ μετέχει, ἀλλ' αὐτός ἐστιν ἡ θεοφιλὴς δόξα, μᾶλλον δὲ καὶ δόξης πρεσβυτέρα, καὶ παντὸς τιμιωτέρα τοῦ δοκεῖν, ἀλήθεια. Man darf übrigens kein Gewicht auf die Dreiheit legen, sie ist willkührlich und aus dem erklärten Texte entstanden, da er

sonst Gott mit vier, fünf, sechs und mehreren Kräften umgibt, je nachdem es der Text mit sich bringt.

Die Selbstthätigkeit des Menschen ist bei dieser höchsten Stufe des Erkennens durchaus nicht ausgeschlossen, obgleich Gott selbst entgegenkommen muß und das Meiste thut. Dieß geht schon aus den eben angeführten Worten hervor, noch deutlicher aber aus andern Stellen derselben Schrift. Pf. V. 256, Mitte: *ὅτῳ ἐξέγενετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾷν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἴστω προεληλυθώς. Οὐδὲν γὰρ ἀνωτέρω θεοῦ, πρὸς ὃν εἴτις τὸ τῆς ψυχῆς τείνας ὄμμα ἔφθακε, μονὴν εὐχέσθω καὶ στάσιν.* Noch stärker ibidem 266, wo er von Abraham sagt: *ἐπεὶ μεθωρμίσατο καὶ μετεχώρησε* (nämlich aus dem astrologischen Irthume), *κατὰ τἀναγκαῖον ἔγνω τὸν κόσμον ὑπήκοον, ἀλλ' οὐκ αὐτοκράτορα, οὐ πρυτανεύοντα, ἀλλὰ πρυτανευόμενον ὑπ' αἰτίου τοῦ πεποιηκότος· ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀντιβλέψασα εἶδε. Πολλὴ γὰρ αὐτῆς πρότερον ἀχλὺς ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κατεκέχυτο, ἣν ἐνθέρμοις καὶ διαπύροις δόγμασιν ἀνασκεδάσασα, μόλις ἴσχυσεν, ὡς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ, τοῦ πάλαι κρυπτομένου καὶ ἀειδοῦς φαντασίαν λαβεῖν. Ὃς ἕνεκεν φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς αὐτὸν, οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τ' ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα. Διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεὸν, ἀλλ' ὅτι „ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ." Καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι' αὐτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὂν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸ καὶ παραδείξαντος.*

Fassen wir nun den gemeinschaftlichen Sinn dieser Stellen kurz zusammen. Philo lehrt, daß Gott, seinem Wesen nach, rein unbegreiflich sey; wohl aber könne man seine Existenz erkennen, und zwar auf zweifachem Wege, entweder durch ein adäquates Schauen, wobei jedoch Gott selbst mitwir-

ken muß, oder auf unvollkommene Weise durch Schlüsse aus den Werken auf den Urheber.

d) Die göttlichen Kräfte.

Nach dem Bisherigen hält Philo Gott für unbegreiflich, für außerweltlich, für völlig von der Welt und der Materie abgetrennt, also auch für ein Wesen, das nicht unmittelbar auf die Endlichkeit wirken kann. Nun finden sich allerdings Stellen, welche diesen Sätzen zu widersprechen scheinen. Ich will die stärkste von denen hersetzen, die mir bekannt sind. Legis allegor. I, Pf. I. 142, gegen oben, sagt er über den Spruch Genesis II. 7: *ἐνεφύσησεν ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς*, „das Wort *πρόσωπον* seye mystisch zu nehmen, und auf den *νοῦς* zu deuten, diesen allein begeistige Gott, die anderen Bestandtheile der Stelle nicht, weder die Sinne noch die Rede, noch die Zeugungskraft. Denn diese seyen nur zweiten Rangs und werden von dem Geiste beseelt; was dieser von Gott empfangen habe, das theile er jenen niederen Kräften mit, so daß also der Geist von Gott, der unvernünftige Theil der Seele aber vom Geiste beseelt sey.“ Nun fährt er fort: *τῶν γὰρ γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δέ· τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ.* Kraft des angeführten Belegs zu dieser allgemeinen Regel, und Kraft des Gegensatzes zwischen *ὑπὸ* und *διά*, scheint es hier wirklich, als müßte an eine unmittelbare Einwirkung Gottes gedacht werden. Dennoch ist dem nicht so. Vorerst ist die Stelle nicht nothwendig so zu nehmen. Bleiben wir bei dem Beispiele stehen. Da alles durch Gott geschieht (denn es ist in der Regel der Fall gar nicht genannt, daß etwas nicht *δι' αὐτοῦ* geschähe), so werden in dem Beispiele die Sinne „*διὰ θεοῦ*“ von dem Geiste beseelt, sofern nämlich

Gott diesem die Kraft dazu verliehen, aber nicht ὑπὸ θεοῦ. Nun sieht man, daß etwas δι' αὐτοῦ geschehen kann, ohne daß er selbst eingreift, nämlich durch Vermittlung. Auf dieselbe Weise könnte nun auch etwas „ὑπ' αὐτοῦ“ vollbracht werden, sobald wir nämlich ein Mittelglied annehmen, das Gott in gewissem Sinne gleich ist, das geradezu so wirkt, wie wenn er selbst wirken würde, das also, um auf unser Beispiel zurückzukommen, der Gottheit viel inniger verwandt wäre, als der Geist, durch den sie auf die Sinne wirkt, ein Mittelglied, mit einem Worte, das zu Gottes eigensten Wesen gehörte. Allein dachte sich auch Philo dieses Mittelglied? Hören wir, wie er in derselben Schrift, etwas weiter oben, pag. 142, denselben Gegenstand beschreibt, „die Begeistigung seye geschehen: τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Hier wird bei demselben Gegenstande, wo er Gott weiter unten selbstthätig (ὑπὸ θεοῦ) wirken läßt, eine Kraft genannt, die vielleicht von Gott verschieden seyn könnte. Obige Frage muß also bejaht werden, sobald Letzteres bewiesen werden kann, sobald δύναμις θεοῦ etwas bedeutet, das zugleich mit Gott auf's innigste verwandt, aber dennoch von ihm verschieden ist. Und hievon wollen wir jetzt handeln.

Philo bedurfte ein Mittelglied zwischen der Endlichkeit und Gott, da er diesen aus der Welt entfernt, die Welt aber von Gott abhängig gedacht werden muß. Dieses Mittelglied bilden die Kräfte, δυνάμεις. Lassen wir ihn, nach unserer bisherigen Methode, ihren Begriff selbst bestimmen. Nachdem er in der öfters angeführten Stelle de nominum mutatione, Gott für das absolute, in sich abgeschlossene, in keiner Beziehung zum Endlichen stehende Wesen erklärt hat, (τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι) fährt er, Pf. IV. 334, oben, so fort: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίας συμβέβηκε λέγεσθαι ὡσανεὶ

πρός τι, τὴν βασιλικὴν, τὴν εὐεργετικήν· βασιλεὺς γάρ τινος καὶ εὐεργέτης τινὸς, ἑτέρου πάντως βασιλευομένου καὶ εὐεργετουμένου. Ταύτων συγγενής ἐστι καὶ ἡ ποιητικὴ δύναμις, ἡ καλουμένη θεός· διὰ γὰρ ταύτης τῆς δυνάμεως ἔθηκε τὰ πάντα ὁ γεννήσας καὶ τεχνιτεύσας πατήρ. Man ersieht schon aus dieser Stelle: die δυνάμεις sind die, vom höchsten Wesen selbst zu unterscheidenden lebendigen Beziehungen auf die Welt, die Kraftäußerungen Gottes auf die Endlichkeit. Noch deutlicher de posteritate Caini, Pf. II. 260, gegen unten, Mang. I. 229, unten: λέγεται ὅτι καὶ ἐγγύτατα ὁ αὐτός ὢν καὶ μακρὰν ἐστιν, ἁπτόμενος μὲν ταῖς ποιητικαῖς καὶ κολαστηρίοις δυνάμεσι πλησίον ὑπαρχούσαις, ἑκάστου, ποῤῥωτάτω δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶναι φύσεως αὐτοῦ τὸ γεννητὸν ἀπεληλακὼς, ὡς μηδὲ κατὰ τὰς ἀκραιφνεῖς καὶ ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολὰς ψαύσασθαι δύνασθαι. Ganz ähnlich die früher angeführte Stelle, de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: „Gott sey überall und nirgends: Nirgends, weil Gott zwar die Welt erschaffen hat, aber nicht in dem Endlichen befaßt seyn kann; Ueberall, weil er seine Kräfte durch alle Elemente ausgegossen, und keinen Raum von ihnen leer gelassen hat.“ Am klarsten spricht sich die ebenfalls schon früher berührte Stelle de sacrificantibus, Mang. II. 261, unten, aus. Aus der Materie habe Gott alles erschaffen, jedoch ohne sie zu berühren: ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός. Οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον. ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν. Alle diese, aus den verschiedensten Schriften gezogenen Stellen beweisen, daß die δυνάμεις, wie schon gesagt wurde, die Kraftäußerungen Gottes auf die Welt bezeichnen, doch so, daß die Kräfte immer von dem göttlichen Wesen getrennt, und verschieden gedacht werden müssen.

Gott wird nun vorgestellt, als umgeben und begleitet von einer Menge dieser Kräfte; und Philo braucht von letzteren Ausdrücke, wie: δορυφορεῖσθαι, δορύφορος, ὀπαδὸς, Bilder, die offenbar von den asiatischen Höfen entlehnt sind. Hauptstelle ist de confusione linguarum, Pf. III. 394. Mang. I. 431, gegen oben. Aus Veranlassung des Spruchs Genesis XI. 7: δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν αὐτῶν τὴν γλῶσσαν, und weil hier die Mehrzahl gebraucht ist, als ob es viele Götter gebe, läßt er sich so vernehmen. „Es ist nur ein Gott, aber dieser eine hat unzählige Kräfte um sich, deren Geschäft es ist, die Kreatur zu beschützen und zu retten; aber auch strafende Mächte sind darunter; nur will die Strafe keinen Schaden zufügen (also nichts Böses), sondern die Sünden verhindern, und den Sünder bessern. Aus diesen Kräften nun wurde die körperlose und urbildliche Welt, das Vorbild dieser sichtbaren, geformt, indem jene aus unsinnlichen Ideen gefügt ist, wie diese aus sichtbaren Körpern. Aus Bewunderung ihrer Herrlichkeit, haben viele Menschen diese beiden Welten vergöttert, und nicht bloß das Ganze zusammen, sondern auch die schönsten Theile desselben, Sonne und Mond, und den ganzen Himmel. Um dieser Thorheit willen ruft Moses aus (Deuter X. 17.): Herr, Herr! König der Götter! um die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und den Unterthanen anzuzeigen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser, mit jenen himmlischen Mächten verschwisterter Seelen, welche die heilige Schrift Engel zu nennen pflegt. Dieses ganze, aus beiden Klassen bestehende und wohlgeordnete Heer, dienet und folgt dem obersten Leiter, der alles trefflich angeordnet hat. Keiner der Himmlischen wird je seine Dienstpflicht versäumen. Der König seinerseits braucht seine Kräfte zu solchen Verrichtungen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden, denn wohl ist der Allvater sich selbst genug, und bedarf also Niemands Unterstützung. Aber, um

des Anstandes willen, überläßt er Manches den untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch vollkommene Freiheit zu geben, damit nichts Endliches ungeschickt vollbracht werde.“ Βασιλεῖ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷςπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πήγνυσθαι θεοῦ· χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, ὡς δεῖσθαι τῆς ἀφ᾽ ἑτέρων, εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι. Τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γινομένοις, ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσίν ἐστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰςάπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένεσιν.

Wir haben diese Stelle ganz hergesetzt, weil sie für unsern Zweck vorzüglich geeignet ist; denn sie umfaßt beinahe die ganze Lehre von den Kräften, und ist zugleich durchaus nicht willkührlich aus dem Zwange der Allegorie entstanden, sondern auf natürliche Weise und absichtlich vom Verfasser beigebracht. Wir haben folgende Punkte zu unterscheiden: Erstens, es sind unendlich viele Kräfte; zweitens, sie sind von verschiedener Art. — Es werden ja solche genannt, aus denen die intelligible Welt gebildet ist, und wiederum reine, unsterbliche, im Luftraume wohnende Seelen, also bleibende Substanzen. Beide Arten aber sind in den angeführten Textesworten unter der gemeinschaftlichen Klasse δυνάμεις ὑπηρετοῦσαι begriffen; drittens, beide Klassen werden von Gott genau unterschieden, denn er führt sie bloß deßwegen auf, um zu beweisen, daß Gott ein absolutes, zur Endlichkeit in keiner Beziehung stehendes Wesen sey; viertens ist auch dieß wohl zu merken, daß Philo hier in einen Widerspruch mit sich selbst geräth. Gott brauche die Kräfte nur zu einigen Diensten, und zwar zu solchen, die er, schicklicher Weise, nicht für sich selbst ausführen könne. Ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἐστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, und πρὸς τὰς τῶν τοιούτων

πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷςπερ ἁρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου γίγνεσθαι θεοῦ. Da er diese Mittelwesen nur deßwegen anführt, weil Gott in keiner Beziehung zum Endlichen steht, also nichts einzelnes in der Welt thun kann, so ist der Widerspruch offenbar. Indessen ist der Grund desselben leicht aufzudecken. Philo hatte zuvor den Klassennamen δυνάμεις für beide Arten, sowohl für die intelligiblen, als wie für die wesenhaften Kräfte gebraucht. Wenn er nun von einigen Diensten redet, die er denselben überlasse, so meint er offenbar die Letzteren, was auf's klarste aus dem Belege hervorgeht, den er nachher für seinen allgemeinen Satz braucht, nämlich die Erschaffung des Menschen, an welcher Engel und Gott geholfen haben. Er hätte also unterscheiden sollen. Aber hinwiedrum, wenn er dieß that, so entstand für ihn die Nothwendigkeit, jene intelligiblen Kräfte, als zum eigensten Wesen Gottes gehörig, als immanent darzustellen, weil sonst kein innerer Unterschied zwischen beiden Klassen nachgewiesen werden konnte. In diesem Falle aber mußte dann ebenso nothwendig der allgemeine Satz aufgegeben werden, daß Gott außer Beziehung zur Welt stehe, und deßhalb nicht auf die Endlichkeit wirken könne.

Folglich hätte er eigentlich den Versuch, einige endliche Wirkungen von Gott, andere von den Kräften herzuleiten, gar nicht machen sollen, dieweil jede endliche Wirkung nicht von Gott, sondern immer von seinen Kräften herrührt. Allein dann konnte er auch die Mehrzahl, in der Stelle des Textes: συγχέωμεν oder ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν, Genesis II. 18, nicht so erklären, wie er es thut. Also liegt hierin die erste Lüge. Da er aber hierin, nach allem Anscheine, nicht seiner eigenen Ansicht, sondern der hergebrachten Zeiterklärung folgte, so ist die Sache so anzusehen, wie wir am Ende des Abschnitts von der Allegorie dargethan haben, und es ist also auch kein Gewicht auf diesen Widerspruch zu legen.

Kehren wir zu unserer Stelle zurück. Es sind, wie

schon bemerkt wurde, beinahe alle Elemente der Lehre von den Kräften in ihr niedergelegt. Deßhalb brauchen wir nur die einzelnen Sätze durch Parallelen weiter zu entwickeln. Da wir aber die wesenhaften Kräfte, in dem Abschnitte von den Engeln, besonders behandeln werden, so sprechen wir hier bloß von der ersten Klasse, oder den intelligiblen, doch so, daß wir sie in jeder Beziehung, die ihnen zukommt, betrachten, d. h. nicht bloß als Begriffe, sondern auch als wirkliche Naturkräfte, ja selbst als Wesen, die zwischen persönlichem und unpersönlichem Seyn wechseln.

Es sind viele Kräfte um Gott, aber nicht von gleicher Würde. Die ersten und trefflichsten sind: die wohlthätige oder schaffende und die herrschende. Die eine führt in der Schrift den Namen „θεός," die andern „κύριος." So in der schon berührten Stelle de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 98, unten, wo er die Erscheinung, Genesis XVIII, so erklärt: ὁ θεὸς δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων, ἀρχῆς τε ἂν καὶ ἀγαθότητος, εἷς ὢν ὁ μέσος τριττὰς φαντασίας ἐνειργάζετο τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ. Ebenso quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 72. und 74. oben: die zwei Cherubim, zwischen welchen stehend, Gott, nach Exod. XXV. 22. dem Gesetzgeber seine Orakel ertheilte, bedeuten die zwei obersten Kräfte: τὰς δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τήν τε χαριστικὴν, καθ' ἣν ἐκοσμοπλάστει, ᾗ προςηγόρευται θεὸς, καὶ τὴν κολαστικὴν, καθ' ἣν ἄρχει καὶ ἐπιστατεῖ τοῦ γενομένου, ᾗ προςονομάζεται κύριος, ὑπ' αὐτοῦ (θεοῦ) φησιν (ὁ Μωϋσῆς) ἑστῶτος ἐπάνω μέσου διαστέλλεσθαι. Es fällt in die Augen, daß κολαστικὴ nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Idee ist, die er vorher durch ἀρχὴ bezeichnet. Noch ein anderer Name kommt vor, de Abrahamo, Pf. V. 284, wo er von derselben Erscheinung, (Genesis XVIII.) redet. „Der schauenden Seele zeige sich Gott in dreifacher Gestalt: ἔστι πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν

ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ Ὤν, αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα πρεσβύταται καὶ ἐγγύταται τοῦ Ὄντος δυνάμεις, ὧν ἡ μὲν ποιητικὴ, ἡ δὲ ἂν βασιλικὴ προσαγορεύεται. Ebenso im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 150, von den zwei Cherubim: Einige, sagt er, deuten sie auf die beiden Hemisphären; ἐγὼ δ' ἂν εἴποιμι δηλοῦσθαι δι' ὑπονοιῶν τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν. Ὀνομάζεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις αὐτοῦ θεὸς, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ ἐποίησε καὶ διεκόσμησε τόδε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗ τῶν γενομένων ἄρχει, καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ.

Aehnliche, obwohl minder erhabene Kräfte, sind: δύναμις προνοητικὴ, νομοθετικὴ und ἵλεως δύναμις, beide wohl unterschieden von der βασιλικὴ und ποιητικὴ. So de profugis, Pf. IV. 266, Mang. I. 560. Die sechs Levitenstädte, in welchen für unvorsätzliche Todtschläger, nach mosaischem Rechte, eine Freistätte eröffnet ist, bedeuten sechs göttliche Kräfte. Die erste derselben ist der Logos: αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλικὴ, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Die fünfte ist vergessen oder ausgefallen, vielleicht war es die δύναμις προστάττουσα ἃ δεῖ, die auf der folgenden Seite genannt wird. Ebendaselbst 270, oben, Mang. I. 561, gegen unten, unterscheidet er Kräfte, die sich auf die Welt im allgemeinen beziehen, und solche, welche den Menschen insbesondere angehen: κοινωναὶ δὲ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἐφαπτόμεναι τοῦ τῶν ἀνθρώπων ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε ἁμαρτάνειν, αἱ τρεῖς εἰσιν. Nämlich die zuletztgenannten; die allgemeinen sind der λόγος, die δύναμις βασιλικὴ und ποιητικὴ.

Man sieht, daß die Zahl und Unterscheidung der einzelnen Kräfte sehr willkührlich ist, und immer von den Zahlen des Textes abhängt. Nur die zwei ersten, nämlich die *βασιλική* und die *ποιητική* oder *εὐεργέτις* nennt er konstant die ersten und obersten.

Auf ähnliche Weise spricht er auch von strafenden Kräften, von *κολαστήριοι δυνάμεις*, ja von einer *πάρεδρος θεοῦ δίκη*. So de Decalogo, Mang. II. 209, oben: Gott habe keine Drohungen mit den zehn Geboten verbunden: *οὐκ ἀσυλίαν τοῖς ἀδικοπραγοῦσι διδοὺς, ἀλλ' εἰδὼς τὴν πάρεδρον αὐτῷ δίκην καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἔφορον πραγμάτων οὐκ ἠρεμήσουσαν, ἅτε φύσει μισοπόνηρον, καὶ ὥςπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένην τὴν τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν*. Ebenso de creat. principis, Mang. II. 369, Mitte: *ἡ πάρεδρος δίκη τοῦ πάντων ἡγεμόνος, ᾗ θέμις ἀκοιμήτοις καὶ ὀξυωπεστάτοις ὄμμασι, καὶ τὰ ἐν μυχοῖς, ὡς ἐν ἡλίῳ καθαρῷ περιαθρεῖν*.

Diese Kräfte, soweit wir sie jetzt betrachtet haben, sind Begriffe, oder einzelne Merkmale des göttlichen Wesens, welche nur der Verstand, nicht die Natur unterscheidet. Die meisten derselben drücken bloß schwach eine Relation auf die Welt aus; nur bei den letzteren ist dieß schon mehr fühlbar, wie die *δυνάμεις κολαστική* und *νομοθετική* u. s. w. Aber ebendieselben werden auch auf's bestimmteste als lebendige, wesenhafte Naturkräfte dargestellt, und hievon wollen wir jetzt reden. Sie sind Welt umschließende und befestigende Bande, die Träger der kosmischen Harmonie. So die schon angeführte Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 374, unten: *τὰς δυνάμεις ἑαυτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη*. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 494, gegen unten. „Moses lehre allerdings auch eine allgemeine Sympathie aller Theile der Welt, wie die orien-

talischen Philosophen, die Chaldäer. Aber in der Lehre von Gott gehe er weit von diesen ab, ihm sey nicht die Welt, noch die Weltseele, noch die Sterne und ihre Bahnen, Gott, oder Vertheiler der irdischen Loose, sondern: „ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄρρηκτοι. Διό, κἂν που τῆς νομοθεσίας λέγηται· ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, μηδεὶς ὑποτοπησάτω αὐτὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ὂν περιέχειν, ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις· δύναμιν δ' αὐτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. Αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ' ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννῶσα, αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηνεν. Ἐπεὶ τό γε ὂν φαντασιαζόμενον δόξῃ πανταχοῦ, πρὸς ἀλήθειαν δὲ οὐδαμοῦ φαίνεται. Diese merkwürdige Stelle beweist erstens, daß die Bänder der Welt eins mit den θεῖαι δυνάμεις, und also von jenen Ideen, die weiter oben als bloße Begriffe erscheinen, nicht verschieden sind; zweitens, daß sie desto schärfer von dem göttlichen Wesen selbst unterschieden werden müssen.

Diese kosmischen Kräfte sind ferner, wie Gott selbst, unendlich, de sacr. Abelis et Caini, Pf. II. 100, zu oberst: ἀπερίγραφος ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ. Aber unendlich sind sie nur für Gott; in ihrer Wirkung auf die Welt müssen sie beschränkt werden. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 422, obere Mitte, Mang. I. 284: ὁ θεὸς ταῖς δυνάμεσι, πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτοις χρῆται, κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν· τὰς γὰρ ἀμιγεῖς θνητὴν ἀμήχανον φύσιν χωρῆσαι. Diesen Grund drückt er in den folgenden Worten durch das Bild der Sonne aus, deren Licht erst erkältet werden müsse, ehe wir es ertragen können. Dasselbe sagt er auf eine andere Weise de mundi opificio, Pf. I. 12,

unten: οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετεῖ τῶν αὐτοῦ χαρίτων (χάρις ist das Nämliche, was δυνάμεις, wie die folgenden Worte zeigen) ἀπερίγραφοι γὰρ αὖταί γε καὶ ἀτελεύτητοι· πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δύναμεις, οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν, οὕτω καὶ τὸ γενόμενον εὖ πάσχειν, ἐπεὶ τοῦ μὲν αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι· τὸ δ' ἀσθενέστερον ὄν, ἢ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν, ἀπεῖπεν ἄν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον.

Da nun diese unendlichen Kräfte nach obigen Aussprüchen vom höchsten Wesen getrennt und doch göttlicher Art sind, so entsteht die Gefahr der Vielheit und der Zerspaltung des göttlichen Wesens. Philo hat dieß wohl gefühlt, und sucht vorzubeugen. Hauptstelle ist der oben schon angeführte Ausspruch de vita Abraami, Pf. V. 284: δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ ψυχῇ — ἀλήθεια. Der Sinn dieser Worte ist offenbar der: Wenn Gott nach seiner Wirkung auf die Welt, als eine Mehrheit erscheine, so liege dieß nicht in der Natur, sondern in der Beschränktheit des Betrachtenden, weil dieser sich noch nicht vom Einzelnen, Getrennten, zum Allgemeinen, zur Monas erheben konnte. Für dieselbe Ansicht spricht eine Stelle in der Schrift de nominum mutatione, Pf. IV. 328. Mang. I. 581, oben, wo er sich über die göttliche Erscheinung (Gen. XVII.) so äußert: τὸ „ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ" λέγεσθαι ὑπονοητέον, οὐχ ὡς ἐπιλάμποντος καὶ ἐπιφαινομένου τοῦ παντὸς αἰτίου — τίς γὰρ ἀνθρώπειος νοῦς τὸ μέγεθος τῆς φαντασίας ἱκανός ἐστι χωρῆσαι; — ἀλλ' ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων, τῆς βασιλικῆς, προφαινομένης· ἡ γὰρ κύριος πρόςρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστί. Νοῦς δὲ ἡμῶν ἡνίκα ἐχαλδάϊζε μετεωρολεσχῶν τῷ κόσμῳ, τὰς δραστηρίους ἦν περιϊππεύων δυνάμεις, ὡς αἰτίας· γενόμενος δὲ μετανάστης ἀπὸ τοῦ Χαλδαϊκοῦ δόγματος, ἔγνω ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸν ὑπὸ ἡγεμόνος, οὗ τῆς

ἀρχῆς φαντασίαν ἔλαβε. Die Worte ὡς μιᾶς τῶν περὶ αὐτὸ δυνάμεων προφαινομένης werden erklärt durch die folgenden ἔγνω ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸ ὑπὸ ἡγεμόνος. Folglich ist δύναμις oder κύριος, nach dieser Erklärung, nur eine einzelne Betrachtungsweise des Ewigen Einen. Fast mit eben diesen Worten sagt er dieß de somniis I, Pf. V. 82, zu unterst. Mang. I. 648, unten: Τοῦτο τὸ δεικνύμενον καὶ ὁρατὸν, ὁ αἰσθητὸς οὑτοσὶ κόσμος, οὐδὲν ἄρα ἄλλο ἐστὶν, ἢ οἶκος θεοῦ, μιᾶς τῶν τοῦ ὄντως θεοῦ δυνάμεων, καθ' ἣν ἀγαθὸς ἦν. Ganz nach diesem Gebrauche des Worts nennt er, im zweiten Buche von den Träumen, die Unwandelbarkeit Gottes ἡ ἀκλινὴς θεοῦ δύναμις, Pf. V. 196, Mitte, und sagt, ibidem 210, zu oberst: der Friede sey die vornehmste Kraft Gottes: τῶν πολυωνύμων τοῦ ὄντος δυνάμεων οὐ θιασιώτης μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνη. Auf gleiche Weise spricht er auch dem menschlichen Geiste δυνάμεις, ja sogar φύσεις zu. So legis allegor. III. Pf. I. 272, Mitte. Mang. I. 97, oben, wo er über die Stelle, Genes. III. 9: καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ sagt, „man könne fragen, warum der Herr nicht auch Eva rufe, die sich doch zugleich mit Adam versteckt habe. Dieses Räthsel sey so zu erklären. Adam bedeute den menschlichen Geist; wenn dieser von Gott zurechtgewiesen, d. h. gerufen werde, so gelte dieser Ruf nicht bloß ihm, sondern auch seinen Kräften, unter welche namentlich die Sinne zu rechnen seyen: ὅταν ἔλεγχον λαμβάνῃ, οὐ μόνον αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ πᾶσαι· ἄνευ γὰρ τῶν δυνάμεων ὁ νοῦς καθ' ἑαυτὸν γυμνὸς καὶ οὐδ' ὢν εὑρίσκεται· μία δὲ τῶν δυνάμεων καὶ ἡ αἴσθησις. Ebenso quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 192, Mitte: πεφύκασιν οἱ σοφισταὶ πολεμίοις χρῆσθαι ταῖς ἐν αὐτοῖς δυνάμεσι, καὶ λόγων ἐνθυμήμασι, καὶ βουλευμάτων λόγοις ἀντιστατούντων καὶ μηδαμῶς συνᾳδόντων. Aehnlich de linguarum confusione, Pf. III. 374, oben,

Mang. I. 424, wo er den Thurmbau mystisch-deutend sagt: Viele erheben ihre Sinne nach Art eines Thurmes bis zum Himmel," Οὐρανὸς δὲ συμβολικῶς ὁ νοῦς ἡμῶν ἐστι, καθ' ὃν αἱ ἄρισται καὶ θεῖαι φύσεις περιπολοῦσιν. Ja, de somniis I, Pf. V. 14, Mitte, nennt er die Sinne gar: ἄγγελοι τῆς διανοίας.

So genommen, würden nun die δυνάμεις trefflich zu dem Begriffe eines allwirksamen Gottes, des αἴτιον δραστήριον, passen, und auf ein System führen, das Gott und die Welt nicht unterscheidet, als etwa soweit das Ganze und die Theile verschieden sind. Allein dieß läßt sich durchaus nicht mit der sonstigen Ansicht Philo's von Gott, als einem außerweltlichen, reinen, vom Endlichen abgetrennten Wesen, reimen. Denn wozu den Ewigen so ängstlich von der Welt absondern, wenn er durch die Kräfte, die nach letzterer Darstellung doch nichts anders sind, als seine Wirkungsweise, wieder in den Kreis des Endlichen eintritt? Jene Darstellung war also bloßer Nothbehelf, veranlaßt durch das Bedürfniß, die Einheit des göttlichen Wesens zu retten. Die Wahrheit dieser Behauptung geht auf's klarste daraus hervor, daß er dieselben Kräfte, die er auf die beschriebene Weise mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen strebt, an andern Stellen nicht bloß als besondere Wesen, sondern auf's bestimmteste als Personen darstellt. Dieß geschieht in derselben Schrift, aus der wir die Beweise für die Idealität der Kräfte genommen haben, nämlich in dem Leben Abraham's. Pfeifer V. 280, oben, erklärt er jene drei Gestalten, die Abraham erschienen, nach der historischen Auffassungsweise für wirkliche Wesen, die für den Augenblick menschliche Gestalt angenommen hatten. „Erst, nachdem die drei, auf das unglaubige Lachen der Sarah, geäußert, bei Gott sey kein Ding unmöglich, habe Abraham gemerkt, daß er keine Menschen, sondern göttliche Naturen in seinem Hause beherberge: τότε

μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἔτι ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων (nämlich Seelen, die früher auf Erden als Propheten gewirkt, und nun wieder im Himmel, als ihrem Vaterlande, leben,) ἢ ἀγγέλων μεταβαλλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν." Einige Linien tiefer unten, läßt er sich über denselben Gegenstand weiter so vernehmen: εἰ δ' εὐδαίμονα καὶ μακάριον ὑπέλαβον εἶναί τινες οἶκον, ἐν ᾧ συνέβη καταχθῆναι καὶ ἐνδιατρῖψαι σοφοὺς, οὐκ ἂν ἀξιώσαντας, ἀλλ' οὐδὲ ὅσον διακύψαι μόνον, εἴ τι πάθος ἐνεώρων ταῖς ψυχαῖς τῶν ἔνδον ὄντων ἀνίατον. Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγελοι πρὸς ἀνθρώπους, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν, οἷα πρεσβευτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι, διαγγέλλει. Πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰςελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μὴ, καθάπερ νεὼς εὖ συντεταγμένον πλήρωμα, τοὺς ἔνδον ἅπαντας ᾔδεσαν, ἑνὶ πειθαρχοῦντας κελεύσματι τῷ τοῦ προεστηκότος, ὡςανεὶ κυβερνήτου. Πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προςπεφυκέναι δεσπότῃ; Νομιστέον μέντοι καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον αὐτῶν ἔτι μᾶλλον ἐπιδοῦναι πάντα τὰ μέρη τῆς οἰκίας πρὸς τὸ βέλτιον, αὔρᾳ τινὶ τελειοτάτης ἀρετῆς ἐπιπνευσθέντα. Τὸ δὲ συμπόσιον, οἷον εἰκὸς γενέσθαι, τὴν ἐν εὐωχίαις ἀφέλειαν ἐπιδεικνυμένων πρὸς τὸν ἑστιάτορα τῶν ἑστιωμένων καὶ γυμνοῖς ἤθεσι προςαγορευόντων, καὶ ὁμιλίας τὰς ἁρμοττούσας τῷ καιρῷ ποιουμένων. Τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον, ἀσωμάτους ὄντας τούτους, σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον. Τίνος γὰρ ἕνεκα ταῦτα

ἐθαυματουργεῖτο, ἢ τοῦ παρασχεῖν αἴσθησιν τῷ σοφῷ διὰ τρανωτέρας ὄψεως, ὅτι οὐ λέληθε τὸν πατέρα τοιοῦτος ὤν; Mang. II. 17. unten und 18 oben. Gleich nach diesen Worten läßt Philo allegorisirend die oben gegebene Stelle von der Einheit Gottes in der dreifachen Erscheinung, und die Behauptung folgen, daß die mittlere der Gestalten ὁ ὤν war, die zwei andern die δύναμις βασιλικὴ und εὐεργέτις. Fast noch stärker ist eine andere Stelle derselben Schrift. Pf. V. 292. unten, und 294. Mang. II. 21. unten, und 22. oben.

Nachdem er hier den schrecklichen Untergang der sodomitischen Städte beschrieben, fährt er so fort: οὐχ ἕνεκα τοῦ δηλῶσαί με τὰς μεγαλουργηθείσας συμφορὰς κοινὰς ταῦτα διεξῆλθον, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος παραστῆσαι, ὅτι τῶν τριῶν ὡς ἀνδρῶν ἐπιφανέντων τῷ σοφῷ, δύο μόνους εἰς τὴν ἀφανισθεῖσαν χώραν τὰ λόγιά φησιν ἐλθεῖν ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν οἰκητόρων, τοῦ τρίτου μὴ δικαιώσαντος ἥκειν. Ὅς γε κατὰ τὴν ἐμὴν ἔννοιαν ἦν ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὤν, ἁρμόττον ὑπολαβὼν εἶναι τὰ μὲν ἀγαθὰ παρὼν δι' αὐτοῦ χαρίζεσθαι, τὰ δὲ ἐναντία καθ' ὑπηρεσίαν τῶν δυνάμεων χειρουργεῖν, ἵνα μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δὲ μηδενὸς προηγουμένως νομίζηται. Τοῦτό μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θείαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἑαυτῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἑτέρων βεβαιοῦντες. Ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν δυεῖν δυνάμεων ἡ μὲν εὐεργέτις ἐστὶν, ἡ δὲ κολαστήριος, ἑκατέρα κατὰ τὸ εἰκὸς ἐπιφαίνεται τῇ Σοδομιτῶν γῇ· διότι τῶν ἀρίστων ἐν αὐτῇ πέντε πόλεων τέτταρες μὲν ἔμελλον ἐμπίμπρασθαι, μία δὲ ἀπαθὴς καὶ παντὸς κακοῦ σῶος ὑπολείπεσθαι. Ἐχρῆν γὰρ διὰ μὲν τῆς κολαστηρίου γίνεσθαι τὴν φθορὰν, σώζεσθαι δὲ διὰ τῆς εὐεργέτιδος. Ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸ σωζόμενον μέρος οὐχ ὁλοκλήρους καὶ παντελεῖς εἶχεν ἀρετὰς, δυνάμει μὲν τοῦ ὄντος εὐεργετεῖτο, προηγουμένως δὲ τῆς ἐκείνου φαντασίας ἀνάξιον ἐνομίσθη τυχεῖν. Nach dieser Stelle muß man sich die An-

sicht Philo's so denken: Gott, der Ewige, erschien, begleitet von zwei Gestalten, die seine hauptsächlichsten Kräfte vorstellten, d. h. auf seinen Willen bildeten sich aus dem Schatze seiner Kräfte zwei Wesen, welche Abraham erschienen und später die kananitischen Städte zerstörten. Die dritte Gestalt macht Schwierigkeit, weil sie Gott selbst seyn müßte; da aber dieser nicht erscheinen kann, so muß man sie ebenfalls als eine Kraft denken, die den höchsten Gott nur repräsentirt. Hiefür zeugt die erstere Stelle, pag. 280: *πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῷ προςπεφυκέναι δεσπότῃ.* Folglich waren alle drei *δοῦλοι*. Wenn er nun doch in den letztangeführten Worten die dritte Gestalt für den *ὢν* ausgibt, so kommt dieser Verstoß ohne Zweifel daher, weil er die allegorische Erklärung, nach welcher sie freilich der höchste Gott war, im Sinne hatte, und ungeschickter Weise in die historische übertrug. Tiefer unten werden wir eine Stelle anführen, aus welcher hervorgeht, daß er sich unter einer der drei Gestalten, also ohne Zweifel unter der ersten oder mittelsten, den *λόγος* dachte.

Auf jeden Fall haben wir in den bisher gegebnen Aussprüchen Beweise, daß er sich Gott unter Gestalten erscheinend und repräsentirt denkt, die zugleich als bloße Wirkungsarten des höchsten Wesens und auf's bestimmteste als Personen dargestellt werden. Es finden sich noch viele Stellen dieser Art bei unserem Verfasser, aus denen hervorgeht, daß er auch andere Erscheinungen Gottes, die im Pentateuch vorkommen, für wirkliche Thatsachen hält, nur nicht, als ob Gott selbst erschienen wäre; sondern die Worte des Textes *κύριος*, *θεός* u. s. w. werden für Kräfte erklärt, welche den Höchsten repräsentiren. So de posteritate Caini, Pf. II. 342, gegen oben: „Das höchste Wesen kann nicht sowohl mit den Ohren, sondern mit den Augen des Geistes, aus den Kräften der

Welt, und ihrer Bewegung erkannt werden. Deßwegen heißt es auch in dem großen Lobgesange (Deuter. XXXII. 39.): „Schauet, schauet, daß ich es bin.“ Woraus ersichtlich, daß Gott mehr durch die That erkannt wird, als durch Schulbeweise. Doch heißt dieß nicht soviel, als ob Gott sichtbar wäre, sondern wenn auch solche Stellen vorkommen, so ist dieß eine Nachlässigkeit des Ausdrucks und Verwechselung seiner Kräfte mit ihm: *τὸ δὲ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν, οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δ' ἐστὶν ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου.* Dieser Satz ist ganz allgemein. Wir wollen sehen, was er im Einzelnen bedeutet. **Quod Deus sit immutabilis,** Pf. II. 434, gegen unten, sagt er über den Spruch Genesis VI. 8: *Νῶε εὗρε χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ* folgendes: *παρατηρητέον δὲ, ὅτι τὸν μὲν Νῶε φησιν εὐαρεστῆσαι ταῖς τοῦ ὄντος δυνάμεσιν, κυρίῳ τε καὶ θεῷ, Μωϋσῆν δὲ τῷ δορυφορουμένῳ πρὸς τῶν δυνάμεων, καὶ δίχα αὐτῶν κατὰ τὸ εἶναι μόνον νοουμένῳ. Λέγεται γὰρ* (Exod. XXXIII. 17.) *ἐκ προσώπου θεοῦ, ὅτι εὕρηκας χάριν παρ' ἐμοὶ, δεικνὺς ἑαυτὸν τὸν ἄνευ παντὸς ἑτέρου* (der Sinn des Worts *ἐκ προσώπου* ist: Gott sprach in eigener Person, ohne eine seiner Kräfte reden zu lassen an seiner Statt.) *Οὕτως ἄρα τὴν μὲν κατὰ Μωϋσῆν ἄκραν σοφίαν ἀξιοῖ χάριτος ὁ ὢν αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ μόνου, τὴν δὲ ἀπεικονισθεῖσαν ἐκ ταύτης δευτέραν καὶ εἰδικωτέραν οὖσαν, διὰ τῶν ὑπηκόων δυνάμεων, καθ' ἃς καὶ κύριος καὶ θεὸς, ἄρχων τε καὶ εὐεργέτης ἐστίν.* Also ist *θεὸς* und *κύριος* von dem höchsten Gotte scharf zu unterscheiden. Daß diese Kräfte wirklich als Personen erscheinen, geht schon aus den obigen Stellen des Buchs de Abrahamo hervor. Denn zwei von den dreien sind ja die *δύναμις βασιλικὴ* und *εὐεργέτις*, nach denen Gott eben *θεὸς* und *κύριος* genannt wird. Noch deutlicher wird es gesagt, de somniis I. Pf. V. 104, Mitte. Mang. I. 655, gegen unten, wo er die ganze Theorie der

göttlichen Erscheinungen mit folgenden Worten darlegt: *ταῖς ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς* (nämlich den himmlischen Geistern, dem Logos, den Engeln und den seligen, vom Leibe abgeschiedenen Menschen,) *εἰκὸς αὐτὸν, οἷός ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι, διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις· ταῖς δ' ἔτι ἐν σώμασιν, ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλλοντα τὴν ἑαυτοῦ φύσιν — ἄτρεπτος γὰρ — ἀλλὰ δόξαν ἐντιθέντα ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα, οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ἐκεῖνο ὑπολαμβάνειν εἶναι.* Der Schein oder die *δόξα* besteht eben darin, daß die Seelen das Abbild, nämlich die Kräfte oder den *λόγος* für das Urbild, den höchsten Gott selbst, ansehen. Da dieser Satz ganz allgemein ausgesprochen ist, so muß er wohl auf alle Theophanien im alten Testament, soweit sie nicht unter den oben im Capitel von der Allegorie angegebenen Ausnahmen begriffen sind, ausgedehnt werden.

Jedermann sieht nun, daß diese verschiedenen Angaben unauflösliche Widersprüche enthalten. Eine gründliche Vereinigung ist also auch nicht möglich. Allein hat nicht Philo eine solche auf seine Weise gedacht? Man könnte geradezu sagen, er stimme mit sich selbst nicht überein. Je nach den Umständen spreche er bald als Philosoph, die Immamenz und die Einheit des göttlichen Wesens behauptend nach Plato, bald aber als Offenbarungsgläubiger, Verschiedenheit göttlicher Wesen lehrend, welche Gott und die Welt vermitteln müssen; der letzteren Ansicht folge er da, wo ihn der Text dazu zwinge, der ersteren, wo er sich selbst überlassen sey. Allein dieß wäre voreilig und ungründlich zugleich. Denn die Eigenthümlichkeit seiner Lehre zeigt sich nicht sowohl in den Widersprüchen selbst, als in der versuchten Vereinigung derselben.

Es entsteht also die Frage, ob und wie er diese versucht habe. Der Widerspruch in jenen Sätzen ist dop-

δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμωδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Der Ausdruck λέγεται beweist, daß er hier nicht seine eigene Ansicht, wie aus der hervorgehenden Stelle hervorzugehen scheint, sondern die seiner Zeit vorbringt.

Diese himmlische Erscheinung nennt Philo ferner in der Schrift de Decalogo, Mang. II. 187, zu unterst θεοῦ δύναμις. „Alles sey bei der Verkündigung der zehn Gebote außerordentlich gewesen, die ganze Natur in Aufregung, furchtbare Wetter am Himmel: ἔδει γὰρ θεοῦ δυνάμεως ἀφικνουμένης, μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι. Doch sagt er wieder in demselben Buche weiter unten: Gott habe selbst die zehn Gebote verkündigt: τὰ δέκα λόγια, ἅπερ ἱεροπρεπῶς ἔχρησεν αὐτὸς ὁ θεός.

Wir haben also hier ein Beispiel, einer für den Augenblick gebildeten, wesenhaften Gestalt, die an Gottes Statt wirken mußte, weil er selbst, um seiner Reinheit willen, nicht in die Welt eingreifen kann.

Wie sollte nun diese λογικὴ ψυχὴ δημιουργηθεῖσα ἐν τῷ ἀέρι anders entstanden seyn, als durch Ausströmung aus dem göttlichen Wesen? Wir dürfen also keinen Augenblick zweifeln, daß unser Verfasser die Emanation kannte. Selbst Ausdrücke kommen vor, die kaum anders als durch Emanation gedeutet werden können. So sagt Philo legis alleg. II, Pf. I. 228, unten, von der Sophia: ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

Soviel über die Kräfte, ihre Personalität und Emanation. Nach beiden Darstellungen, sofern sie als Aeußerungsarten göttlicher Thätigkeit, und auch, sofern sie als persönliche Wesen erscheinen, werden sie zugleich als Träger der intelligiblen Welt, des κοσμὸς νοητός, oder als Ideen darge-

stellt. Man sehe die schon angeführte Stelle aus der Schrift de linguarum confusione, M. III. 394: διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. Noch deutlicher tritt ihre Eigenschaft als Ideen hervor in der Schrift de monarchia, Mang. II. 218, unten, und 219. Er erzählt hier, Moses habe Gott gebeten, sich ihm zu zeigen. Diese Bitte sey ihm, als unmöglich, abgeschlagen worden. Nun fährt er so fort: „ταῦτ᾽ ἀκούσας ἐπὶ δευτέραν ἱκεσίαν ἦλθε, καί φησι, πείθομαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν ὅτι οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος. Ἱκετεύω δ᾽ ἀλλὰ τήν γε περὶ σὲ δόξαν θεάσασθαι. Δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σὲ δορυφορούσας δυνάμεις, ὧν διαφεύγουσα ἡ κατάληψις ἄχρι τοῦ παρόντος οὐ μικρὸν ἐνεργάζεταί μοι πόθον τῆς διαγνώσεως.“ Ὁ δὲ ἀμείβεται καί φησιν, Ἃς ἐπιζητεῖς δυνάμεις εἰσὶν ἀόρατοι καὶ νοηταὶ πάντως, ἐμοῦ τοῦ ἀοράτου καὶ νοητοῦ. Λέγω δὲ νοητὰς οὐχὶ τὰς ἤδη ὑπὸ τοῦ νοῦ καταλαμβανομένας, ἀλλ᾽ ὅτι εἰ καὶ καταλαμβάνεσθαι οἷαί τε εἶεν, οὐκ ἂν αἴσθησις αὐτὰς ἀλλ᾽ ἀκραιφνέστατος νοῦς καταλάβοι. Πεφυκυῖαι δὲ ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας. Οἷα παρ᾽ ὑμῖν σφραγῖδες ὅταν προσαχθῇ κηρὸς ἤ τις ὁμοιότροπος ὕλη μυρίους ὅσους τύπους ἐναπομάττονται, μηδὲν ἀκρωτηριασθεῖσαι μέρος, ἀλλ᾽ ἐν ὁμοίῳ μένουσαι· τοιαύτας ὑποληπτέον καὶ τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις, περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις καὶ μηδὲν τῆς ἀϊδίου φύσεως μεταλλαττομένας μήτε μειουμένας. Ὀνομάζουσι δ᾽ αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ᾽ ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι καὶ τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι, καὶ συνόλως τὸ χεῖρον εἰς τὸ ἄμεινον μεθαρμόζου-

der dir an des Gottes Stelle erschien." Dieß ist so zu verstehen, Er habe die Stelle eines Engels eingenommen, zum Nutzen dessen, der den wahren Gott noch nicht schauen konnte; aber nur zum Scheine, und ohne seine Natur zu verändern. Denn wie Leute, deren Gesicht zu schwach ist, das Gegenbild der Sonne im Wasser für die Sonne selbst halten, so nehmen viele Menschen das Abbild Gottes, seinen obersten Engel, für Gott selbst."

Der Sinn dieser Stelle ist offenbar der: Gott erscheine nie in der Welt, aber er halte den Menschen, der Ordnung wegen, und um sich zu ihrem eigenen Frommen, ihren Fähigkeiten anzubequemen, göttliche Gestalten vor, die, obwohl wirkliche Wesen und Personen, zugleich modi der göttlichen Wirksamkeit auf die Welt sind.

Aber nun ist immer noch die zweite große Frage übrig, wie diese persönlichen oder unpersönlichen Kräfte zugleich göttlich, d. h. mit dem höchsten Gotte eins, und doch wieder verschieden seyn können. Diese Schwierigkeit wurde ohne Zweifel durch Emanation gehoben. Man dachte sich, daß aus dem Urwesen in unaufhörlichem Wechsel Kräfte bald ausströmen, bald wieder zurückströmen. Sobald sie ausgeschieden waren, konnten sie auf die Welt wirken, ihre Einheit mit dem göttlichen Wesen wurde durch die Rückströmung gerettet.

Zwar wird eine solche Emanation nicht ausdrücklich von Philo gelehrt; daß er sie jedoch kannte, kann theils aus allgemeinen, in der Zeit liegenden Gründen, theils aus besonderen, die aus seinen Schriften selbst genommen sind, dargethan werden. Vorerst läßt sich seine Bekanntschaft mit dieser im Oriente so verbreiteten Ansicht schon aus dem Geiste seiner Theosophie erwarten; denn ein System, das Gott und die Welt als zwei unvereinbare Gegensätze hinstellt, kann sich nur durch Emanationen helfen. Für's zweite spricht dafür der eigenthümliche Gebrauch des Wortes δύναμις, das

ihm bald Personen, göttliche Wesen, bald bloße Wirkungsweisen bedeutet. Denn ein so zweideutiger Begriff wird weder in einem Systeme der Immanenz, noch des reinen Theismus vorkommen. Für's dritte wird die Emanation ausdrücklich in einer Schrift gelehrt, die, wie wir zeigen werden, einen Mann zum Verfasser hat, der in demselben Lande, unter demselben Volke und fast zur nämlichen Zeit lebte, und dazu noch mit Philo eine philosophische Ansicht theilt. Wir meinen den Verfasser des Buchs der Weisheit. Sogar der Apostel Paulus, der einen großen Theil seiner Lehren aus derselben alexandrinischen Quelle schöpfte, hat, wo nicht Sätze, doch Namen, die nur aus einem Emanationssysteme erklärt werden können, wie der: Christus sey ein *πλήρωμα θεοῦ*, und andere.

Soviel über die allgemeinen Gründe. Auch bei unserem Verfasser selbst kommen Stellen vor, die mit ziemlicher Bestimmtheit auf Emanation hinweisen. Ein merkwürdiger Beleg findet sich in dem Buche de Decalogo, Mang. II. 185, gegen unten. Hier sagt er, Gott habe die zehn Gebote verkündigt, und fährt so fort: *ἆρά γε φωνῆς τρόπον προιέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθοι τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον, ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεων σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν.* Dasselbe wiederholt er de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, unten: *κεφάλαια*

δὲ δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμωδῆσθαι οὐ διὰ ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Der Ausdruck λέγεται beweist, daß er hier nicht seine eigene Ansicht, wie aus der hervorgehenden Stelle hervorzugehen scheint, sondern die seiner Zeit vorbringt.

Diese himmlische Erscheinung nennt Philo ferner in der Schrift de Decalogo, Mang. II. 187, zu unterst θεοῦ δύναμις. „Alles sey bei der Verkündigung der zehn Gebote außerordentlich gewesen, die ganze Natur in Aufregung, furchtbare Wetter am Himmel: ἔδει γὰρ θεοῦ δυνάμεως ἀφικνουμένης, μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ πάντα πρὸς ὑπηρεσίαν συγκεκινῆσθαι. Doch sagt er wieder in demselben Buche weiter unten: Gott habe selbst die zehn Gebote verkündigt: τὰ δέκα λόγια, ἅπερ ἱεροπρεπῶς ἔχρησεν αὐτὸς ὁ θεός.

Wir haben also hier ein Beispiel, einer für den Augenblick gebildeten, wesenhaften Gestalt, die an Gottes Statt wirken mußte, weil er selbst, um seiner Reinheit willen, nicht in die Welt eingreifen kann.

Wie sollte nun diese λογικὴ ψυχὴ δημιουργηθεῖσα ἐν τῷ ἀέρι anders entstanden seyn, als durch Ausströmung aus dem göttlichen Wesen? Wir dürfen also keinen Augenblick zweifeln, daß unser Verfasser die Emanation kannte. Selbst Ausdrücke kommen vor, die kaum anders als durch Emanation gedeutet werden können. So sagt Philo legis alleg. II, Pf. I. 228, unten, von der Sophia: ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.

Soviel über die Kräfte, ihre Personalität und Emanation. Nach beiden Darstellungen, sofern sie als Aeußerungsarten göttlicher Thätigkeit, und auch, sofern sie als persönliche Wesen erscheinen, werden sie zugleich als Träger der intelligiblen Welt, des κοσμὸς νοητός, oder als Ideen darge=

stellt. Man sehe die schon angeführte Stelle aus der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 394: διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τούτου ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεὶς, ὥςπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς. Noch deutlicher tritt ihre Eigenschaft als Ideen hervor in der Schrift de monarchia I, Mang. II. 218, unten, und 219. Er erzählt hier, Moses habe Gott gebeten, sich ihm zu zeigen. Diese Bitte sey aber, als unmöglich, abgeschlagen worden. Nun fährt er so fort: ταῦτ᾽ ἀκούσας ἐπὶ δευτέραν ἱκεσίαν ἦλθε, καί φησι, „Πέπεισμαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν ὅτι οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος. Ἱκετεύω δ᾽ ἐγὼ τὴν γοῦν περὶ σε δόξαν θεάσασθαι. Δόξαν δὲ σὴν εἶναι νομίζω τὰς περὶ σε δορυφορούσας δυνάμεις, ὧν διαφεύγουσα ἡ κατάληψις ἄχρι τοῦ παρόντος οὐ μικρὸν ἐνεργάζεταί μοι πόθον τῆς διαγνώσεως.“ Ὁ δὲ ἀμείβεται καί φησιν, „Ἃς ἐπιζητεῖς δυνάμεις εἰσὶν ἀόρατοι καὶ νοηταὶ πάντως, ἐμοῦ τοῦ αὀράτου καὶ νοητοῦ. Λέγω δὲ νοητὰς οὐχὶ τὰς ἤδη ὑπὸ τοῦ νοῦ καταλαμβανομένας, ἀλλ᾽ ὅτι εἰ καὶ καταλαμβάνεσθαι οἷαί τε εἶεν, οὐκ ἂν αἴσθησις αὐτὰς ἀλλ᾽ ἀκραιφνέστατος νοῦς καταλάβοι. Πεφυκυῖαι δὲ ἀκατάληπτοι κατὰ τὴν οὐσίαν ὅμως περιφαίνουσιν ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπεικόνισμα τῆς αὐτῶν ἐνεργείας. Οἷα παρ᾽ ὑμῖν σφραγῖδες ὅταν προσενεχθῇ κηρὸς ἤ τις ὁμοιότροπος ὕλη μυρίους ὅσους τύπους ἐναπομάττονται, μηδὲν ἀκρωτηριασθεῖσαι μέρος, ἀλλ᾽ ἐν ὁμοίῳ μένουσαι· τοιαύτας ὑποληπτέον καὶ τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις, περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις καὶ μηδὲν τῆς ἀϊδίου φύσεως μεταλλαττομένας μήτε μειουμένας. Ὀνομάζουσι δ᾽ αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινες τῶν παρ᾽ ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, τὰ ἄτακτα τάττουσαι καὶ τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι, καὶ συνόλως τὸ χεῖρον εἰς τὸ ἄμεινον μεθαρμοζό-

μεναι. Μήτ' οὖν ἐμὲ, μήτε τινὰ τῶν ἐμῶν δυνάμεων κατὰ τὴν οὐσίαν ἐλπίσῃς ποτὲ δυνήσεσθαι καταλαβεῖν. Diese Stelle ist in mancher Beziehung merkwürdig. — Für's erste ersieht man aus ihr, wie die Alexandriner das System der Kräfte und die Ideenlehre exegetisch begründeten, nämlich ohne Zweifel aus der δόξα θεοῦ, die im alten Testamente so oft, als Gott umgebend, dargestellt wird. Für's zweite, wie die Kräfte zugleich ideell und reell seyn konnten, ideell, sofern sie die Vorbilder der Dinge und die Gattungsbegriffe sind, reell, sofern sie die Gattungen in die Kreatur einbilden, oder die εἴδη hervorbringen, was Philo mit dem Wortspiele ἰδιοποιεῖν ausdrückt. Endlich heißen sie, gleich Gott, unbegreiflich, nämlich ihrem innersten Wesen nach, denn ihre Aeußerungen liegen offen da und erscheinen.

Wir haben nun hier das erste auffallendere Beispiel von Uebertragung der platonischen Philosophie auf das Judenthum; von nun an werden die Erscheinungen dieser Art immer zahlreicher werden.

Als Ideen sind die Kräfte geordnet und befaßt in dem göttlichen Logos, dieser eigenthümlichsten Schöpfung der alexandrinischen Theosophie. cfr. de mundi opificio, Pf. I. p. 12, zu oberst, Mang. I. 4, unten. Die ideale Welt habe ihren Sitz in dem göttlichen λόγος, wie der Plan einer Stadt in dem Kopfe des Baumeisters: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις, τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ· τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντιοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι;

Zu dieser schwierigen und verwickelten Lehre vom λόγος gehen wir jetzt über.

Achtes Capitel.

Vom göttlichen λόγος.

a) Wortbedeutung.

Das Wort Logos kommt in den verschiedensten Bedeutungen bei unserem Verfasser vor, und diese Vieldeutigkeit ist keine der geringsten Ursachen, warum die Logoslehre bei Philo so schwankend und unsicher erscheint. Wir halten es daher für zweckmäßig, zuerst einen kurzen Ueberblick über die verschiedenen Bezeichnungen zu geben. Die Hauptbedeutungen sind bei ihm, wie überhaupt in der hellenischen Sprache, Vernunft und Rede. Als Rede nimmt er das Wort, z. B. de migratione Abrahami, Pf. III. 448: *διὰ γλώττης καὶ στόματος φερόμενον τὸ τοῦ λόγου νᾶμα, συνεκφέρει τὰ νοήματα.* Oder legis allegoriarum III, Pf. I. 270, gegen oben, wo er die Stelle Exodus XVII. 12: *αἱ δὲ χεῖρες Μωϋσῆ βαρεῖαι, καὶ Ἀαρὼν καὶ Ὤρ ἐστήριζον τὰς χεῖρας αὐτοῦ*, mystisch so erklärt: die Handlungen des Gerechten sind fest und unerschütterlich, deßwegen heißt es, sie seyen von Aaron der Rede und von Or der Wahrheit unterstützt. *Βούλεται οὖν διὰ συμβόλων σοὶ παραστῆσαι, ὅτι αἱ τοῦ σοφοῦ πράξεις στηρίζονται ὑπὸ τῶν ἀναγκαιοτάτων λόγου τε καὶ ἀληθείας· διὸ καὶ Ἀαρὼν ὅταν τελευτᾷ, τουτέστιν, ὅταν τελειωθῇ, εἰς Ὢρ, ὅ ἐστι φῶς, ἀνέρχεται, τὸ γὰρ τέλος τοῦ λόγου ἀλήθειά ἐστιν, ἡ φωτὸς τηλαυγεστέρα, εἰς ἣν σπουδάζει ὁ λόγος ἐλθεῖν.*

Für ausgesprochene menschliche Rede braucht er gewöhnlich den Ausdruck *προφορικὸς λόγος* an unzähligen Stellen. Wir geben statt vieler eine. In der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 338, oben, deutet er Psalm LXXIX. 7: *ἔθετο ἡμᾶς εἰς ἀντιλογίαν τοῖς γείτοσιν ἡμῶν* allegorisch auf den Geist, der seine Nachbarn, die Sinne, widerlege und sich

von ihnen zurückziehe, und fährt so fort: Ἐλέγχει μέντοι καὶ πᾶσαν αἴσθησιν, περὶ μὲν ὧν εἶδον ὀφθαλμούς, περὶ ὧν δὲ ἤκουσαν, ἀκοάς, ὀσμάς τε περὶ ἀτμῶν, καὶ γεύσεις περὶ χυμῶν — καὶ μὲν δὴ τὸν προφορικὸν λόγον, περὶ ὧν διεξελθεῖν ἔδοξε.

Von dieser ausgesprochenen Rede unterscheidet er hie und da die innere Rede, sofern sie noch im Gedanken wohnt. Er nennt sie in dieser Beziehung λόγος ἐνδιάθετος. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 154, obere Mitte: διττὸς ὁ λόγος ἐν ἀνθρώπου φύσει, ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνός, ἀπ᾽ ἐκείνου ῥέων. Καὶ τοῦ μέν ἐστι χώρα τὸ ἡγεμονικόν, τοῦ δὲ κατὰ προφορὰν γλῶττα καὶ στόμα καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα φωνῆς ὀργανοποιΐα.

Nach dieser ersten Bedeutung heißt θεῖος λόγος, göttliche Rede, oder die Worte Gottes. So nicht undeutlich de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 104, zu unterst: καθάπερ ὁ ἀγέννητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτω καὶ ὁ τοῦ ἀγεννήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως, καὶ ὀξύτατα ἐπὶ νεφῶν καταφέρεται, διὸ καὶ παῤῥησιάζεται φάσκων (Numer. XI. 23.) ἤδη ὄψει ἐπεὶ καταλήψεταί σε ὁ λόγος μου, ὡς πάντα ἐφθακότος καὶ κατειληφότος τοῦ θείου λόγου. Εἰ δὲ ὁ λόγος ἔφθακε, πολλῷ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτός, καθάπερ ἐν ἑτέροις μαρτυρεῖ λέγων· ὅδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σε (Exodus XVII. 6.). Die Vergleichung mit der menschlichen Rede, so wie der Gegensatz zwischen λόγος und ὁ λέγων, zeigt klar genug, daß hier die eigentliche Rede gemeint ist, obwohl die höhere Bedeutung des Worts, von der wir weiter unten sprechen werden, durchschimmert.

Da die Schriften des alten Bundes unserem Verfasser inspirirt sind, so nennt er die Schrift gewöhnlich ὁ ἱερὸς λόγος, wie wir Wort Gottes sagen, und citirt Bibelstellen mit der Formel ὁ ἱερὸς λόγος φησί. Beweisstellen hiefür haben

wir schon oben angeführt. Aus demselben Grunde nennt er de Migratione Abrahami, Pf. III. 448, gegen unten, Moses geradezu ὁ ἱερὸς λόγος, weil nämlich Gott aus ihm spricht.

Da aber ferner in der heiligen Schrift oder dem geschriebenen Worte Gottes, meist Regeln für das menschliche Handeln und Gesetze enthalten sind, so heißt θεῖος λόγος geradezu auch Gottes Gebot, Gesetz. So de migratione Abrahami, Pf. III. 470, Mitte: νόμος οὐδὲν ἢ λόγος θεῖος, προςτάττων ἃ δεῖ, καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρή, ὡς μαρτυρεῖ (ἡ γραφὴ oder ὁ θεὸς) φάσκων (cfr. Deuter. XXXIII. 4.) ὅτι ἐδέξατο ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ νόμον· εἰ τοίνυν λόγος μέν ἐστι θεῖος ὁ νόμος, ποιεῖ δὲ ὁ ἀστεῖος τὸν νόμον, ποιεῖ πάντως καὶ τὸν λόγον.

An diese Bedeutung gränzt schon die zweite, Vernunft. So kommt λόγος vor, legis allegor. III, Pf. I. 334, unten: τὰ μὴ σὺν λόγῳ πάντα αἰσχρά, ὥςπερ τὰ σὺν λόγῳ κόσμια. De Cherubim, Pf. II. 22, Mitte: τὸν λόγον ἡ φύσις δυνατώτατον σύμμαχον ἀνθρώπῳ δημιουργήσασα, τὸν μὲν αὐτῷ χρῆσθαι δυνάμενον ὀρθῶς ἀπέδειξεν εὐδαίμονα καὶ λογικὸν ὄντως, τὸν δὲ μὴ δυνάμενον, ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμονα. Quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 198, Mitte: τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, νοῦς καὶ λόγος κέκληται. Häufiger aber braucht er in dieser Beziehung den Ausdruck ὀρθὸς λόγος, oder ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, sofern nämlich die Vernunft Gesetz der Natur ist, nach dem stoischen Grundsatze, der bei unserem Verfasser öfters wiederholt wird: τῇ φύσει ἀκολούθως ζῆν. Der Ausdruck ὀρθὸς λόγος kommt z. B. vor de plantatione, Pf. III. 112, untere Mitte, wo er über Deuter. XXXII. 7. 8. sich so vernehmen läßt: ἰδοὺ πάλιν μερίδα καὶ κλῆρον εἴρηκε θεοῦ, τὸν ὁρατικὸν αὐτοῦ καὶ γνήσιον θεραπευτὴν τρόπον (Israel nämlich, welcher Name ihm keinen Menschen, sondern eine Sinnesweise bezeichnet),

ρον, χειμῶνα, τροπὰς τέτταρας, ὧν ἑκάστης ὅρος τρία ζώδια, γνωριζόμενος ταῖς τοῦ ἡλίου περιφοραῖς, κατὰ τὸν ἐν ἀριθμοῖς ἀσάλευτον, καὶ βεβαιότατον, καὶ θεῖον ὄντως λόγον. Schon ist hier der Uebergang in die höhere Bedeutung fühlbar. Ganz geistig wird λόγος in dieser Bezeichnung gebraucht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 224, untere Mitte. „Moses habe eine eherne Schlange gemacht, als Mittel gegen die tödtende Schlange der Wollust: πῶς οὖν γίνεται ἴασις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ, τῷ τῆς Εὔας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος. Auf der nächsten Seite sagt er, erklärend, warum die Schlange von Erz gemacht worden sey: δυνατῇ δὲ καὶ στερεᾷ οὐσίᾳ τῇ χαλκοῦ ἀπείκασται ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος, εὔτονος καὶ ἀδιάκοπος ὤν. Für den Ausdruck ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος wird gleich im folgenden Satze σωφροσύνη gesetzt. Λόγος heißt also hier Verhältniß im allgemeinsten Sinne, Zustand, in dem die σωφροσύνη in der Seele vorherrscht, oder mit andern Worten, es ist eine Umschreibung des Begriffs. Ebenso im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 90, oben. Philo erklärt hier den Ausspruch Jakobs, Genesis XXXI. 10: „ἀναβλέψας, φησὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς, εἶδεν τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἶγας.“ Αἰπολίου μὲν δὴ τράγος, ποίμνης δὲ κριὸς ἡγεμών ἐστιν, τὰ δὲ ζῶα ταῦτα δύο λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος καθαίρει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει καὶ πλήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Der Ausdruck λόγοι bezeichnet hier ganz dasselbe, was sonst durch τρόποι ψυχῆς ausgedrückt wird; also Verhältnisse mit dem Nebenbegriffe der Kraft, weßwegen er auch unten von σοφίας ὀρθοὶ λόγοι spricht.

Dieß sind nun die untergeordneten Bezeichnungen des Worts λόγος. Aus ihrer Vieldeutigkeit ergibt sich die Regel großer Behutsamkeit in der Erklärung. Wir gehen nun

ἀλλ' οὐ μόνον ἦσαν οἱ καρποὶ τροφαὶ ζώοις, ἀλλὰ καὶ παρασκευαὶ πρὸς τὴν τῶν ὁμοίων ἀεὶ γένεσιν, τὰς σπερματικὰς οὐσίας περιέχουσαι, ἐν αἷς ἄδηλοι μὲν καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων εἰσὶ, δῆλοι δὲ καὶ φανεροὶ γενόμενοι χρόνων περιόδοις. Ganz ebenso in dem von Philo zwar nicht verfaßten, aber doch aus seinen Schriften zusammengestoppelten Buche de mundo, edit. Paris. 1166. B. In ähnlicher Bedeutung erscheinen die θεῖοι λόγοι in dem Buche de posteritate Caini, Pf. II. 260, zu oberst. Er sagt hier über den Spruch Genes. XXII. 4: „Abraham sah Gott von weitem;“ die natürliche Erklärung sey nicht möglich. Allein: ἀλλὰ μήποτε ὅπερ αἰνίττεται, τοιοῦτόν ἐστι· ὁ σοφὸς ἀεὶ γλιχόμενος κατανοῆσαι τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντὸς, ἐπειδὰν τὴν δι' ἐπιστήμης καὶ σοφίας ἀτραπὸν βαδίζῃ, λόγοις μὲν προεντυγχάνει θείοις, παρ' οἷς προκαταλύει, τρέπεσθαι δὲ τὴν ἄλλην ἐγνωκὼς ἐπέχεται. Das Wort λόγοι kann hier nichts anders bedeuten, als die göttlichen Kräfte oder Ideen, durch die Gott auf die Welt wirkt, und welche der Weise allein zu erkennen vermag. Ebenso in derselben Schrift, Pf. II. 294, Mitte, wo er den Spruch, Deuter. XXVII. 17: „ἐπικατάρατος ὁ μετατιθεὶς ὅρια τοῦ πλησίον;“ auf die Gesetze der Tugend deutet und so fortfährt: τοὺς ὅρους τούτους οὐχ ἡ καθ' ἡμᾶς γένεσις ἔστησεν, ἀλλ' οἱ πρὸ ἡμῶν καὶ παντὸς τοῦ γεώδους πρεσβύτεροι λόγοι καὶ θεῖοι. Gesetz und Kraft schwimmt hier in eins zusammen.

Die λόγοι werden aber auch personificirt und dem Worte ἄγγελοι gleichgesetzt. So ebenfalls de posteritate Caini, Pf. II. 296, Mitte. Er erklärt hier Deuter. XXXII. 8, wie gewöhnlich, nach der griechischen Uebersetzung, die bekanntlich vom Originale abgeht und, statt secundum numerum filiorum Israel, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ setzt. Die ἔθνη werden geistig auf die Seelenkräfte bezogen, und Philo sagt zuletzt: ὅτε ὁ θεὸς διένεμε καὶ διετείχιζε τὰ

τῆς ψυχῆς ἔθνη, τὰ ὁμόφωνα τῶν ἀλλογλώττων διϊστάς, — τότε τῶν ἀρετῆς ἐγγόνων τοὺς ὅρους ἔστησεν ἰσαρίθμους ἀγγέλοις, ὅσοι γὰρ θεοῦ λόγοι, τοσαῦτα ἀρετῆς ἔθνη τε καὶ εἴδη. Die Wörter *λόγοι* und *ἄγγελοι* werden hier ganz als gleichbedeutend gebraucht, obwohl beiden eine bildliche Bedeutung, nämlich Ideen oder göttliche Kräfte, beigelegt wird.

An andern Stellen erscheint dagegen *λόγος* wirklich und unbezweifelt, als ein anderer Name für Engel. So z. B. legis allegoriarum III, Pf. I. 346, gegen oben. Unser Verfasser geht von dem Spruche Deuter. VIII. 3, aus: „Der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Munde geht," d. h. der Mensch lebt durch den ganzen Logos oder auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund ist ein Sinnbild des *λόγος*, Wort aber (*τὸ ῥῆμα*) Bild eines Theils von ihm. Die Seelen der Vollkommenen nämlich nähren sich vom ganzen *λόγος*; wir aber dürfen zufrieden seyn, wenn uns nur ein Theil von ihm zukömmt. Für diese nun ist es wünschenswerth, vom Logos genährt zu werden; aber Jakob überfliegt das Wort und behauptet, von Gott selbst Nahrung zu empfangen. Es heißt nämlich so (cfr. Gen. 48, 15.): „Der Gott, dem meine Väter wohlgefielen, der Gott, der mich von Jugend auf bis auf diesen Tag leitete, der Engel, der mich aus allem Uebel erlöst, möge diese Kinder segnen." Schön ist dieser Spruch: nicht den *λόγος*, sondern Gott selbst hat er zu seinem Erzieher, dagegen den Engel, welcher eins mit dem *λόγος* ist, zum Arzte seiner Uebel. Ganz natürlich. Denn unser Seher weiß wohl, daß Gott die ersten und schönsten Güter in eigener Person verleiht, die geringeren dagegen durch Engel oder Logoi; zu den geringeren aber eben gehört die Abwendung des Bösen. *Ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ τὰ μὲν προηγούμενα ἀγαθὰ αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι, τὰ δεύτερα δὲ τοὺς*

ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ· δεύτερα δ' ἐστιν, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν.

Da λόγος hier dem Worte ἄγγελος ganz gleichgesetzt wird, und da unser Verfasser auch sonst auf's bestimmteste die Meinung ausspricht, daß Gott das Böse durch Engel abwende, das Gute aber selbst gebe, so kann kein Zweifel über die Bedeutung des Wortes λόγοι obwalten, und es ist am Tage, daß es in Philo's Zeitalter für persönliche höhere Wesen gebraucht wurde. Es wiederholt sich also hier ganz dieselbe Erscheinung, die wir bei δύναμις nachgewiesen haben, denn auch dieses Wort bedeutet zuerst ein bloßes Abstractum, und wird doch für Engel gesetzt.

Die letzte der untergeordneten Bedeutungen von λόγος ist Verhältniß, und zwar sowohl ein äußerliches und anschauliches, als auch ein geistiges jeder Art. So wird es von musikalischen Verhältnissen gebraucht, de mundi opificio, Pf. I. 28, unten: *περιέχει ἡ τετρὰς καὶ τοὺς λόγους τῶν κατὰ μουσικὴν συμφωνιῶν*; von mystischen Zahlenverhältnissen, im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 130, Mitte. Er gibt hier von dem Spruche Genesis II. 2: *κατέπαυσεν ὁ θεὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ*, die mystische Deutung: *ἡ πρὸς τὸ ἦθος ἀπόδοσίς ἐστι τοιαύτη· ὅταν ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος, ἐπέχεται ἡ ἑξὰς, καὶ ὅσα θνητὰ τουτὶ ποιεῖν δοκεῖ.* Die Sechszahl ist ihm nämlich ein Symbol der Sinnenwelt, die Siebenzahl der Vernunft und des Uebersinnlichen.

Als astronomisches Verhältniß, oder vielmehr als Harmoniegesetz erscheint Logos im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 153, unten: „Die zwölf Steine, die in vierfacher Reihe den Brustschild des Hohenpriesters zieren, seyen Sinnbilder des Thierkreises; *τίνος ἑτέρου δείγματ' εἰσίν, ἢ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου; Καὶ γὰρ οὗτος τετραχῇ διανεμηθεὶς ἐκ τριῶν ζωδίων, τὰς ἐτησίους ὥρας ἀποτελεῖ, ἔαρ, θέρος, μετόπω-*

ρον, χειμῶνα, τροπὰς τέτταρας, ὧν ἑκάστης ὅρος τρία ζώδια, γνωριζόμενος ταῖς τοῦ ἡλίου περιφοραῖς, κατὰ τὸν ἐν ἀριθμοῖς ἀσάλευτον, καὶ βεβαιότατον, καὶ θεῖον ὄντως λόγον. Schon ist hier der Uebergang in die höhere Bedeutung fühlbar. Ganz geistig wird λόγος in dieser Bezeichnung gebraucht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 224, untere Mitte. „Moses habe eine eherne Schlange gemacht, als Mittel gegen die tödtende Schlange der Wollust: πῶς οὖν γίνεται ἴασις τοῦ πάθους; ὅταν ἕτερος ὄφις κατασκευασθῇ, τῷ τῆς Εὔας ἐναντίος, ὁ σωφροσύνης λόγος. Auf der nächsten Seite sagt er, erklärend, warum die Schlange von Erz gemacht worden sey: δυνατῇ δὲ καὶ στερεᾷ οὐσίᾳ τῇ χαλκοῦ ἀπείκασται ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος, εὔτονος καὶ ἀδιάκοπος ὤν. Für den Ausdruck ὁ κατὰ σωφροσύνην λόγος wird gleich im folgenden Satze σωφροσύνη gesetzt. Λόγος heißt also hier Verhältniß im allgemeinsten Sinne, Zustand, in dem die σωφροσύνη in der Seele vorherrscht, oder mit andern Worten, es ist eine Umschreibung des Begriffs. Ebenso im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 90, oben. Philo erklärt hier den Ausspruch Jakobs, Genesis XXXI. 10: „ἀναβλέψας, φησὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς, εἶδεν τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἶγας.“ Αἰπολίου μὲν δὴ τράγος, ποίμνης δὲ κριὸς ἡγεμών ἐστιν, τὰ δὲ ζῶα ταῦτα δύο λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος καθαίρει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει καὶ πλήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Der Ausdruck λόγοι bezeichnet hier ganz dasselbe, was sonst durch τρόποι ψυχῆς ausgedrückt wird; also Verhältnisse mit dem Nebenbegriffe der Kraft, weßwegen er auch unten von σοφίας ὀρθοὶ λόγοι spricht.

Dieß sind nun die untergeordneten Bezeichnungen des Worts λόγος. Aus ihrer Vieldeutigkeit ergibt sich die Regel großer Behutsamkeit in der Erklärung. Wir gehen nun

zur eigenthümlichsten Bedeutung des Wortes über, zu dem *θεῖος λόγος* oder *ὁ τοῦ θεοῦ λόγος*. Vorher ist noch zu bemerken, daß diese Lehre Philo's, wie vielleicht keine andere, großen Schwierigkeiten unterliegt. Sie ist größtentheils in den allegorischen Schriften niedergelegt, und auf die verschiedensten Weisen in zahllosen Stellen dargestellt, so daß man kaum den leitenden Faden entdecken kann. Vom Wirbel des Textes fortgerissen, stürzt er nicht selten dahin, wie ein zaumloses Roß, und die Consequenz der Allegorie zwingt ihn manchmal Sachen zu sagen, die nicht recht in seine Lehre taugen. Daher muß Bedacht genommen werden, ob er das, was er augenblicklich vorbringt, freiwillig und mit klarem Bewußtseyn ausspricht, oder ob er nicht durch den Text gezwungen, unnatürliche Wendungen gebraucht habe. Ebendeßhalb sind auch die Stellen aus seinen historisirenden Schriften sicherer, als die andern, und wir werden sie daher, wo möglich, bei jeder wichtigeren Ansicht zu Hülfe rufen.

b) der göttliche Logos.

Philo unterscheidet in der Gottheit, wie im Menschen, einen doppelten Logos. Hauptstelle ist de vita Mosis III, Mang. II. 154, Mitte. Es ist hier von den Kleidern des Hohenpriesters die Rede, in denen unser Verfasser die ganze Welt abgebildet findet. Der Brustschild, (τὸ λογεῖον nach den LXX, im Originale חֹשֶׁן, bedeutet ihm den λόγος.) Dieser Brustschild sey (nach Exodus XXVII. 16.) doppelt: *διπλοῦν δὲ τὸ λογεῖον οὐκ ἀπὸ σκοποῦ. Διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ πάντι, καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. Κατὰ μὲν τὸ πᾶν, ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστὶν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο. Ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μέν ἐστιν*

ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Es gibt also einen doppelten göttlichen Logos, einen als Ort der Ideen, als Umkreis aller Urbilder, und einen andern, der die wirklichen Kräfte der sichtbaren Welt umfaßt.

Die Idee eines doppelten Logos im Menschen kehrt sehr häufig mit denselben Bezeichnungen bei dem Unsrigen wieder. Wir verweisen, außer den schon angeführten Stellen, auf das Buch de Judice, Mang. II. 347, oben, de Abrahamo, Pf. V. 268, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 4.

In Beziehung auf Gott dagegen, wird diese Idee nur noch einmal und zwar mit andern Worten wiederholt, nämlich in der Schrift quod Deus sit immut., Pf. II. 402, Mitte. Er erklärt sich hier über den Spruch Genesis VI. 6: ἐνεθυμήθη ὁ Θεὸς, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ διενοήθη, welche Worte er ihrer sinnlichen Vorstellung wegen, nicht wörtlich nehmen kann, dahin: ἔννοιαν καὶ διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον, βεβαιοτάτας δυνάμεις, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων κληρωσάμενος, καὶ χρώμενος ἀεὶ ταύταις τὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταθεᾶται. Der Ausdruck ἔννοια erinnert an ἐνδιάθετος, das Wort διανόησις an προφορικὸς λόγος, nur daß hier der Begriff des Gedankens, dort der Rede zu Grunde liegt. Nirgends aber trägt er die beiden Begriffe ἐνδιάθετος und προφορικὸς ausdrücklich auf den doppelten göttlichen Logos über; vielmehr, wo jene beiden Namen vorkommen, da ist immer von dem menschlichen λόγος die Rede, und es sind demnach die Meinungen derer, welche unserem Verfasser, die Unterscheidung zwischen einem προφορικὸς und ἐνδιάθετος θεῖος λόγος unterlegen, zu berichtigen. Nichtsdestoweniger glaube ich, daß er diese Benennung als Eigenthümlichkeit des göttlichen Wortes wohl kannte, und nur zufällig, vielleicht, weil sie zu seiner Zeit allgemein bekannt war, also keiner Auseinandersetzung bedurfte, nicht

ausdrücklich angeführt hat. Denn es scheint mir, daß die Unterscheidung eines doppelten Logos im Menschen nicht aus inneren Gründen und von selbst entstand, sondern von einer früheren Eintheilung des göttlichen Logos erst auf den Menschen übergetragen wurde. Wenn einmal die platonische Philosophie auf das Judenthum aufgepfropft war, wenn andererseits bei den Alexandrinern schon längst der Glaube an ein persönliches Mittelwesen, das Sophia oder Logos genannt wurde, bestand, was, wie wir tiefer unten zeigen werden, schon seit Jahrhunderten der Fall war, so konnte sehr leicht ein doppelter Logos unterschieden werden, ein innerer, den man um Plato's willen annahm, und der äußere, den der Offenbarungsglaube aufdrang. Dagegen ist es gar nicht so leicht zu begreifen, wie die Alexandriner unabhängig von äußern Gründen, auf die Eintheilung der Rede, in eine innere und äußere kommen konnten; denn diese Annahme ist unnatürlich und kehrt in keiner andern Sprache und unter keinem andern Volke wieder. Um so sicherer ist deßhalb anzunehmen, daß sie aus äußern Gründen, also ohne Zweifel aus der früheren Unterscheidung des doppelten Logos in Gott, entstanden ist.

Noch mehr: es lassen sich Stellen aus den Schriften unseres Verfassers anführen, aus denen klar hervorgeht, daß es ihm gar nicht ferne lag, solche Begriffe, wie ἐνδιάθετος und προφορικός auf Gott überzutragen. De nominum mutatione, Pf. IV. 376, unten, allegorisirt er die Verheißung Isaak's auf folgende Weise: „Gleich nach der Aenderung der Namen ist von der Geburt Isaak's die Rede. Denn es heißt: Er nannte seine Mutter Sarra, statt Sara, nnd sprach zu Abraham: ich will dir ein Kind geben. Wir müssen diese Worte genau erwägen: Gott, der Alles gibt, gibt jedesmal etwas aus seinem Eigenthume. Wenn dieß wahr ist, so ist bei dem Namen Isaak nicht an einen Menschen zu denken, sondern an eine der schönsten Seelenempfindungen, an lachende

meinsten Urbegriff. Deßwegen nennt er ihn im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, geradezu: τὸ γενικώτατον. Er spricht hier mystisch von dem Felsen, aus dem Moses das Wasser schlug, und von dem Manna, das die Kinder Israel in der Wüste aßen. Der Felsen ist die Weisheit Gottes, das Manna bedeutet den göttlichen Logos. Denn Manna heißt „Etwas“: καλεῖται γὰρ τὸ Μάννα, „τί,“ ὅ πάντων ἐστὶ γένος· τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

Weil der λόγος, die herrliche göttliche Natur, im Reiche des Allgemeinen herrschet, und Umfang der Ideen ist, so stellt er sehr oft in seinen Schriften die γένη, als das Bessere, den εἴδη oder τὰ κατὰ μέρος, als dem Geringeren, entgegen; denn in den Untergebenen preist er den Herrscher. Stellen der Art sind de nominum mutatione, Pf. IV. 354, oben. Mang. I. 589. und 590, oben. Er spricht hier über die Aenderung des Namens der Sarah also: τὰ δὲ περὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Σάρας, νῦν ἐροῦμεν· καὶ γὰρ αὐτὴ μετονομάζεται εἰς Σάῤῥαν κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου πρόσθεσιν τοῦ Ῥῶ. Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα ταῦτα, τὰ δὲ τυγχάνοντα μηνυτέον. Ἑρμηνεύεται Σάρα μὲν ἀρχή μου· Σάῤῥα δὲ, ἄρχουσα. Τὸ μὲν οὖν πρότερον εἰδικῆς σύμβολον ἀρετῆς ἐστι, τὸ δ' ὕστερον γενικῆς. Ὅσῳ δὲ γένος εἴδους διαφέρει κατὰ τὸ ἔλαττον, τοσούτῳ τὸ δεύτερον ὄνομα τοῦ προτέρου· τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτὸν, τὸ δὲ γένος πολύ τε αὖ καὶ ἄφθαρτον. Ebenso in derselben Schrift 382, unten. Dem Abraham sey nur ein Sohn, Isaak nämlich, verheißen worden: διὰ τί δέ; ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι· μουσικὰ μὲν γὰρ, εἰ τύχοι, καὶ γραμματικὰ, καὶ γεωμετρικὰ, καὶ δίκαια, καὶ φρόνιμα, καὶ ἀνδρεῖα καὶ σώφρονα παμπολλά ἐστιν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν καὶ γραμματικὸν, καὶ γεωμετρικὸν, ἔτι δὲ δίκαιον, καὶ σῶφρον, φρόνιμόν τε καὶ ἀνδρεῖον, ἓν αὐτὸ μόνον τὸ

εἰκόνι τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν. Er beruft sich sofort auf das Beispiel eines Künstlers: Wenn ein König eine Stadt bauen wolle, so beschreibe sein Baumeister zuerst eine geistige Stadt in seinem Innern: διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα. Nach diesem Vorbilde baue er sodann die wirkliche Stadt: εἶθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τινι, τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ, τοὺς ἑκάστου δεξάμενος τύπους — οἷα δημιουργὸς ἀγαθὸς, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα, τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἑκάστῃ τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας. Dasselbe gelte auch von Gott, als dem Weltschöpfer: τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὅς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς, ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει τὸν αἰσθητὸν, παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. Der Ort dieser Ideenwelt sey nichts abgesondertes, vielweniger etwas körperliches, sondern sie sey im Geiste des Schaffenden, dort des Künstlers, hier Gottes, befaßt, dort der νοῦς τεχνίτου, hier der λόγος θεοῦ. Philo fährt, pag. 10, unten u. flg., so fort: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὅς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; Δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τυγχάνει τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. Deutlicher erklärt er sich über den Begriff des λόγος und sein Verhältniß zu dem Geiste des Baumeisters, pf. I. 14, oben: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν, ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς

ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμήν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς, καὶ „τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας," ὥς φησι Μωϋσῆς, ἐν μῆκος ἀπλατὲς, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές. Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον· ἅπερ εὐθὺς τμήματα ἀντιπρόςωπα τίθησιν ἀλλήλοις, λογικὸν ἄλογον, ἀληθὲς ψεῦδος, κατάληπτον ἀκατάληπτον, ἀπολιπὼν τὰ πτηνὰ ἀδιαίρετα. Τὰς μὲν γὰρ ἀσωμάτους καὶ θείας ἐπιστήμας εἰς μαχομένας ἐναντιότητας ἀδύνατον τέμνεσθαι. Gleich nach diesen Worten fährt er weiter so fort: „Wie Gott die Seele und die Glieder des Menschen theile, so habe er auch bei der Weltschöpfung die Materie geschieden, zuerst nämlich habe er das Leichte vom Schweren getrennt, sodann das Leichte in Luft und Feuer, das Schwere in Erde und Wasser getheilt, und ebenso die Thiere und die Pflanzen in die verschiedensten Arten zerlegt." Er schließt diesen Satz mit den Worten: οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτά. Pf. IV. 62, untere Mitte. Hiemit muß eine andere Stelle derselben Schrift verglichen werden, Pf. IV. 94, Mitte, wo er sagt: „die auf die beschriebene Weise zerlegten Opferthiere haben sechs gleiche Theile gegeben, so daß sie mit dem Theiler Logos selbst die heilige Siebenzahl bilden. Auf eine ähnliche Weise werde der Logos in einem andern Symbole, nämlich dem heiligen

σεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι." Ἆρα οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγίδας εἶναι συμβέβηκε; Πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν, αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων χλόη, φησὶν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ, χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός. Ὑπονοητέον δὲ ὅτι καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων ἃ δικάζουσιν αἰσθήσεις τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γινόμενα, προυπῆρχε. Καὶ γὰρ εἰ μὴ τὰ κατὰ μέρος, ἀθρόα πάντα διεξελήλυθε, φροντίζων εἰ καί τις ἄλλος βραχυλογίας, οὐδὲν ἧττον τὰ ῥηθέντα ὀλίγα δείγματα τῆς τῶν πάντων ἐστὶ φύσεως, ἥτις ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει.

Gewiß ist diese Benützung der widerwärtigen Stellen in der Genesis geistreicher, als die Art, wie man die zwei Schöpfungsurkunden sonst nach der orthodoxen Erklärung in ein Ganzes zu vereinigen strebte.

Wir könnten noch eine Menge Stellen für den *λόγος νοητός*, und als *ἰδέα ἰδεῶν*, theils aus der Schrift *de mundi opificio*, theils aus andern anführen, aber das Bisherige mag als klarer und ungezwungener Ausspruch genügen.

Der eigenthümlichste und passendste Ausdruck für den *λόγος* nach dieser Bezeichnung ist *ἰδέα ἰδεῶν*. Indessen erscheint *ἰδέα*, kraft des Beispiels vom menschlichen Baumeister, hier nicht in der eigentlichen platonischen Bedeutung, als Begriff oder Gattung, sondern als Phantasiebild, und gehört also, nach der neueren Eintheilung der Seelenlehre, nicht dem Verstande, sondern der Einbildungskraft an. Allein diese besondre Auffassung ist mehr der einzelnen Veranlassung in unserem Falle zuzuschreiben, als der eigenthümlichen Ansicht des Verfassers. Denn sonst nimmt Philo *ἰδέα* immer als Gattungs- und den *λόγος* in dieser Beziehung, als den allge-

meinsten Urbegriff. Deßwegen nennt er ihn im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, geradezu: τὸ γενικώτατον. Er spricht hier mystisch von dem Felsen, aus dem Moses das Wasser schlug, und von dem Manna, das die Kinder Israel in der Wüste aßen. Der Felsen ist die Weisheit Gottes, das Manna bedeutet den göttlichen Logos. Denn Manna heißt „Etwas“: καλεῖται γὰρ τὸ Μάννα, „τί,“ ὅ πάντων ἐστὶ γένος· τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.

Weil der λόγος, die herrliche göttliche Natur, im Reiche des Allgemeinen herrschet, und Umfang der Ideen ist, so stellt er sehr oft in seinen Schriften die γένη, als das Bessere, den εἴδη oder τὰ κατὰ μέρος, als dem Geringeren, entgegen; denn in den Untergebenen preist er den Herrscher. Stellen der Art sind de nominum mutatione, Pf. IV. 354, oben. Mang. I. 589. und 590, oben. Er spricht hier über die Aenderung des Namens der Sarah also: τὰ δὲ περὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Σάρας, νῦν ἐροῦμεν· καὶ γὰρ αὐτὴ μετονομάζεται εἰς Σάῤῥαν κατὰ τὴν τοῦ ἑνὸς στοιχείου πρόσθεσιν τοῦ Ῥῶ. Τὰ μὲν οὖν ὀνόματα ταῦτα, τὰ δὲ τυγχάνοντα μηνυτέον. Ἑρμηνεύεται Σάρα μὲν ἀρχή μου· Σάῤῥα δὲ, ἄρχουσα. Τὸ μὲν οὖν πρότερον εἰδικῆς σύμβολον ἀρετῆς ἐστι, τὸ δ' ὕστερον γενικῆς. Ὅσῳ δὲ γένος εἴδους διαφέρει κατὰ τὸ ἔλαττον, τοσούτῳ τὸ δεύτερον ὄνομα τοῦ προτέρου· τὸ μὲν γὰρ εἶδος καὶ βραχὺ καὶ φθαρτὸν, τὸ δὲ γένος πολύ τε αὖ καὶ ἄφθαρτον. Ebenso in derselben Schrift 382, unten. Dem Abraham sey nur ein Sohn, Isaak nämlich, verheißen worden: διὰ τί δέ; ὅτι τὸ καλὸν οὐκ ἐν πλήθει μᾶλλον ἢ δυνάμει πέφυκεν ἐξετάζεσθαι· μουσικὰ μὲν γὰρ, εἰ τύχοι, καὶ γραμματικὰ, καὶ γεωμετρικὰ, καὶ δίκαια, καὶ φρόνιμα, καὶ ἀνδρεῖα καὶ σώφρονα παμπολλά ἐστιν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὸ μουσικὸν καὶ γραμματικὸν, καὶ γεωμετρικὸν, ἔτι δὲ δίκαιον, καὶ σῶφρον, φρόνιμόν τε καὶ ἀνδρεῖον, ἓν αὐτὸ μόνον τὸ

ἀνωτάτω, μηδὲν ἰδέας ἀρχετύπου διαφέρον, ἀφ᾽ οὗ τὰ πολλὰ καὶ ἀμύθητα ἐκεῖνα διεπλάσθη. Ebenso erstes Buch legis allegor., Pf I. 164, unten: διττὸν φρονήσεως γένος, τὸ μὲν καθόλου, τὸ δὲ ἐπὶ μέρους· ἡ μὲν οὖν ἐν ἐμοὶ φρόνησις ἐπὶ μέρους οὖσα, οὐ καλή, φθαρέντος γὰρ ἐμοῦ συμφθείρεται· ἡ δὲ καθόλου φρόνησις ἡ οἰκοῦσα τὴν θεοῦ σοφίαν καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ καλή· ἄφθαρτος γὰρ ἐν ἀφθάρτῳ οἴκῳ διαμένει.

Diese Bedeutung: als Umfang der Ideen, oder Urbegriff, als Allgemeinstes des Allgemeinen, war es ohne Zweifel, was zu einer sehr eigenthümlichen Gestaltung des Logosbegriffs, auf die wir schon oben hindeuteten, die erste Veranlassung gab. In manchen Stellen seiner Werke, namentlich aber in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, stellt Philo den Logos als τομεὺς πάντων dar. Der Grundgedanke letzterer Schrift ist dieser: Der Mensch müsse alles Gute nicht sich selbst, sondern Gott zuschreiben. In diesem Sinne wird nun auch das, Genes. XV. 9, erzählte Opfer erklärt. „Der Widder bedeute die Rede, die Ziege die Sinne, das Kalb die Seele; die Turteltaube bedeute die göttliche, die Haustaube endlich die menschliche Weisheit. Der Sinn des Ganzen sey: der Weise sehe Alles dieß als eine Gabe von oben an. Wenn es nun im Texte weiter heiße: er vertheilte diese Thiere, ohne daß der Zertheiler genannt werde, so müsse man hiebei an den Logos denken; dieser zertheile Alles bis in seine innersten Bestandtheile; die Seele in die vernünftige und unvernünftige; die Rede in die wahre und falsche; die Sinnenwelt, in deutliche und undeutliche Erscheinungen. Nur die Tauben werden nicht getheilt; natürlich, denn göttliche, körperlose Weisheit sey einfach, und könne nicht weiter in Bestandtheile zerlegt werden. Die Worte lauten so, Pf. IV. 58, Mitte, bis 60, oben, Mang. I. 491: εἶτ᾽ ἐπιλέγει, διεῖλεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προσθείς, ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων

ἑξῆς ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ· ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμήν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς, καὶ „τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας," ὥς φησι Μωϋσῆς, ἓν μῆκος ἀπλατὲς, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές. Ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον· ἅπερ εὐθὺς τμήματα ἀντιπρόςωπα τίθησιν ἀλλήλοις, λογικὸν ἄλογον, ἀληθὲς ψεῦδος, κατάληπτον ἀκατάληπτον, ἀπολιπὼν τὰ πτηνὰ ἀδιαίρετα. Τὰς μὲν γὰρ ἀσωμάτους καὶ θείας ἐπιστήμας εἰς μαχομένας ἐναντιότητας ἀδύνατον τέμνεσθαι. Gleich nach diesen Worten fährt er weiter so fort: „Wie Gott die Seele und die Glieder des Menschen theile, so habe er auch bei der Weltschöpfung die Materie geschieden, zuerst nämlich habe er das Leichte vom Schweren getrennt, sodann das Leichte in Luft und Feuer, das Schwere in Erde und Wasser getheilt, und ebenso die Thiere und die Pflanzen in die verschiedensten Arten zerlegt." Er schließt diesen Satz mit den Worten: οὕτως ὁ θεὸς ἀκονησάμενος τὸν τομέα τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγον, διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα, καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῷά τε καὶ φυτά. Pf. IV. 62, untere Mitte. Hiemit muß eine andere Stelle derselben Schrift verglichen werden, Pf. IV. 94, Mitte, wo er sagt: „die auf die beschriebene Weise zerlegten Opferthiere haben sechs gleiche Theile gegeben, so daß sie mit dem Theiler Logos selbst die heilige Siebenzahl bilden. Auf eine ähnliche Weise werde der Logos in einem andern Symbole, nämlich dem heiligen

Leuchter, versinnlicht. In der Mitte von sechs Armen, stehe der Hauptträger aus dem reinsten Golde gefertigt. Und da das Gold die Eigenschaft habe, sich unendlich theilen zu lassen, und keinen Rost annehme, so sey ein Geräth aus diesem Metalle mit Recht zum Sinnbilde einer höheren Natur gewählt worden, die Alles durchdringe, überall hin ausgegossen sey, sich selbst genüge, und Alles zusammenhalte. *Χρυσὸν δὲ οἱ ἐγκωμιάζοντες, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα λέγουσι τῶν εἰς ἔπαινον, δύο δὲ τὰ ἀνωτάτω· ἓν μὲν, ὅτι ἰὸν οὐ παραδέχεται· ἕτερον δὲ, ὅτι εἰς ὑμένας λεπτοτάτους ἀῤῥαγὴς διαμένων ἐλαύνεταί τε καὶ χεῖται. Σύμβολον οὖν εἰκότως γέγονε μείζονος φύσεως, ἣ ταθεῖσα καὶ κεχυμένη καὶ φθάσασα πάντῃ, πλήρης ὅλη δἰ ὅλων ἐστὶν, εὐαρμόστως καὶ τὰ ἄλλα συνυφῄνασα.* Der Logos theilt also deßwegen Alles, weil er Alles durchdringt, und überall hin ausgegossen ist.

Um vollständiges Licht über diese Idee zu gewinnen, vergleiche man eine Stelle aus der Schrift de nominum mutatione, Pf. IV. 384, Mitte, wo ebenfalls eine mystische Scheidung vorkommt. Es ist hier von dem Segen die Rede, den Jehova, nach Genesis XVII. 16, über Sarah ausspricht, welche unserem Verfasser ein Sinnbild der Tugend in der Gattung der *ἀρετὴ γενικὴ* ist. Die Worte lauten so: *εὐλογήσω δὲ φησιν αὐτὴν, καὶ ἔσται εἰς ἔθνη· δηλονότι ἡ γενικὴ ἀρετὴ ὡς ἂν εἰς ἔθνη τὰ πρὸς ἔσχατα τὰ εἴδη τέμνεται, καὶ τὰ ὑπὸ τοῖς εἴδεσιν.* Die Fälle sind sich sehr ähnlich; der Ausdruck *τέμνεται* ist derselbe, nur wird er hier von einer einzelnen Idee, der *ἀρετὴ γενικὴ*, dort von dem Logos gebraucht, der selbst die allgemeinste Idee ist, und *τὸ γενικώτατον* heißt. Der einzige Unterschied zwischen beiden Stellen ist der, daß dort das Allgemeine zerlegt, hier zerlegt wird. Nichtsdestoweniger möchte ich beide Fälle gleichsetzen, und den Begriff eines *λόγος τομεὺς* von nichts anderem, als daher leiten, daß Philo, oder vielmehr seine Vorgänger in der

Philosophie, sich den Logos als die Idee der Ideen, als das Allgemeinste dachten. Logisch genommen ist es freilich der allgemeine Begriff, der in Arten und Unterabtheilungen zerfällt, und so ist die letztere Darstellung aus dem Buche de nominum mutatione richtiger. Aber man denke dasselbe physisch, man betrachte den Logos zugleich als weltbildende Idee, wie Philo ihn sich dachte, so durchdringt er als das Allgemeinste Alles, scheidet aber auch Alles, weil alle Verschiedenheiten der Dinge, alle Gattungen und Arten bloß durch den Logos gemessen werden können, oder, weil sie bloß durch das entstanden sind, was zur Uridee hinzukam. Dieser Mittelbegriff des Maaßes ist nicht von uns erfunden, und zur nothdürftigen Erklärung eingeschoben, sondern kann mit Philo's eigenen Worten belegt werden. In der schon öfters angeführten Stelle de mundi opificio, Pf. I. 86, sagt er, die Ideen seyen früher als die wirklichen Dinge, und nennt sie *τὰ πρεσβύτερα εἴδη καὶ μέτρα, οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γενόμενα.*

Und in dem ersten Buche quaestionum et solutionum in Genesin, das im Originale nicht mehr vorhanden ist, aber von dem Armenier Aucher in Venedig aus dem armenischen in's lateinische übersetzt wurde, (cfr. Leipziger Ausgabe bei Schwickert 1829, Band VI. pag 251), wird der Logos genannt: verbum Dei, primum principium, archetypa idea, prima *mensura* universorum.

Nach diesen Beweisen sagen wir wohl nicht mehr zuviel, wenn wir bestimmt behaupten, daß der *λόγος τομεὺς* aus Verschmelzung der beiden Begriffe des Logos als Uridee, und als weltbildende Kraft entstanden sey.

Uebrigens muß zu Philo's Zeit diese Idee, so sonderbar sie auch ist, sehr verbreitet gewesen seyn. Man kann dieß theils daraus schließen, daß sie auch in andern Schriften unseres Verfassers häufig wiederkehrt, theils aus der früher

schon berührten Stelle Hebr. IV. 12: ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον u. s. w. Wenn diese Stelle einen guten Sinn haben soll, so muß dem Ausdrucke Logos dieselbe Bedeutung gegeben werden, die er Joh. I. 1, und bei Philo hat, so wie dieß von allen guten Erklärern zugestanden wird. Ist nun dem wirklich so, so gebe man wohl acht, mit welchem Nachdrucke dem Logos in diesem Spruche lauter Prädikate gegeben werden, die auf Zertheilen, Schneiden, Durchdringen, hinweisen, und daß ihm sogar das Beiwort τομεύς, nur im Comparativ, zukommt. Niemand wird es nun, hoffe ich, einfallen zu glauben, daß der Verfasser des Hebräerbriefs, der in allewege ein Alexandriner war, diese Idee gerade aus Philo geschöpft habe; dann aber muß man auch zugestehen, daß beide Schriftsteller sie aus einer gemeinschaftlichen Quelle, nämlich aus der damals weit verbreiteten alexandrinisch-jüdischen Theosophie entlehnt haben. Soviel über den λόγος τομεύς.

Sofern er als ἰδέα ἰδεῶν betrachtet wird, schreibt ihm Philo einen κόσμος νοητός zu, der gleichsam in ihm wohne. So sagt er in der Schrift de mundi opificio über das Ende des ersten Tagwerks, Pf. I. 20: ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ. Die Idealwelt umfaßt soviele Ideen, als es in der wirklichen Welt Species einzelner Dinge gibt, oder jeder Species kommt ihre eigene Idee in der Ideenwelt zu. cfr. de mundi opificio, Pf. I. 86, welche Stelle schon oben angeführt wurde: ἆρ' οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησι — οὐδὲν τελεσιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει. Die Idealwelt ist aber ferner ganz übersinnlicher Natur, wie Gott selbst, d. h. die Ideen sind ohne Qualität, (cfr. zweites Buch legis alleg., Pf. I. 226, gegen oben). „Moses habe eine eherne Schlange gemacht, ungeachtet ihm Gott nichts über die Materie derselben befohlen. Beides habe einen guten Grund. Was die

letztere Frage betreffe, warum Gott nichts über das Metall geboten, so sey zu bemerken, daß die Schlange die göttlichen Gnadengaben bedeute, die, als Ideen, ἄποιοι und ἄϋλοι seyen.“ Die Worte lauten so: *σκεπτέον οὖν, διὰ τί Μωϋσῆς χαλκοῦν ὄφιν κατασκευάζεται, οὐ προσταχθὲν αὐτῷ περὶ ποιότητος· μήποτ' οὖν διὰ τάδε; πρῶτον μὲν ἄϋλοί εἰσιν αἱ θεοῦ χάριτες, ἰδέαι αὗται καὶ ἄποιοι.* Die Ideen sind ferner, als solche, höchst vollkommen, unendlich und lassen ihre Abbilder weit hinter sich zurück. So sagt er de mundi opificio, Pf. I. 16, unten und 18. oben: Das Licht, das am ersten Tage aufgeführt werde, sey intelligibler Natur gewesen, und um so viel schöner, denn das sichtbare, als die Sonne die Finsterniß, der Tag die Nacht, der Geist die Sinne übertreffe. *Τοσούτῳ τὸ νοητὸν, τοῦ ὁρατοῦ λαμπρότερόν τε καὶ αὐγοειδέστερον, ὅσωπερ ἥλιος, οἶμαι, σκότους, καὶ ἡμέρα νυκτὸς, καὶ τῶν αἰσθητικῶν κρητηρίων ὁ νοῦς.* Und so an vielen andern Orten. Wenn jedoch die Ideen intensiv eine unendliche Fülle und Kraft haben, so sind sie doch extensiv nichts weniger als unendlich, sondern begränzt. Dieß liegt deutlich in einer Stelle der Schrift de praemiis ac poenis. Mang. II. 414, oben, wo er die Art, in der Jakob zur Erkenntniß des wahren Gottes kam, so schildert: *πάντων τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον ἐφαψάμενος καὶ πᾶσιν ἐνομιλήσας οὐ παρέργως, καὶ μηδένα πόνον ἢ κίνδυνον παρελθὼν, ὅπως δυνηθείη τὴν ἀξιέραστον ἀλήθειαν ἰχνηλατῆσαι, παρὰ τῷ θνητῷ βίῳ καὶ γένει πολὺν ζόφον ἀνεύρισκε κατὰ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ αἰθέρα. Καὶ γὰρ ὁ αἰθὴρ καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς νυκτὸς αὐτῷ παρεῖχε φαντασίαν, ἐπειδὴ πᾶσα ἡ αἰσθητὴ φύσις ἀόριστος. Τὸ δ' ἀόριστον, ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές. Καταμύσας γοῦν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τὸν ἔμπροσθεν αἰῶνα τοῖς συνεχέσιν ἄθλοις μόγις ἤρξατο διοίγνυσθαι, καὶ τὴν ἐπισκοτήσασαν διακρίνειν καὶ ἀποβάλλειν ἀχλύν. Καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα*

αὐγῇ, τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον. Ὁ δ' ἡνίοχος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἐν κύκλῳ, δυσόρατος καὶ δυστόπαστος ἦν, ταῖς μαρμαρυγαῖς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Ἡ δὲ καίτοι πολλοῦ ῥέοντος εἰς αὐτὴν πυρὸς, ἀντεῖχεν ἔρωτι ἐκτόπῳ τοῦ θεάσασθαι. Der Grund, warum das Intelligible bestimmt seyn muß, ist leicht einzusehen; die Ideen sind hier ganz als Produkt des Verstandes genommen, also in ihrer eigentlichsten Bedeutung. Auf diesem Felde ist allerdings nur das Bestimmte klar und vollkommen.

Dieß ist nun die eine Betrachtungsweise des Logos und der Ideen. Er ist nach dieser, sammt letzteren, wesenlos, immateriell, ohne Ort, und rein geistiger Art. Aber ebenderselbe wirkt auch nach außen, und die Ideen sind zugleich lebendige Kräfte, und zwar sind sie nach dieser Beziehung wichtiger für das System unseres Verfassers, als nach der ersteren. Es muß also ein Punkt gesetzt werden, wo sie aus ihrer übersinnlichen Natur heraustreten, sich der Materie annähern und örtlich wirken. Nach der ersteren Beziehung ist der Logos sammt den Ideen rein unbegreiflich, dem Verstande des Menschen unerreichbar. Wir verweisen auf die oben gegebene Stelle aus dem ersten Buche de Monarchia, Mang. II. 218, unten und 219. Hier ist zwar bloß von den Ideen die Rede, aber da der Logos selbst die allgemeinste Idee ist, so gilt die Stelle vorzugsweise von diesem. Dennoch ist derselbe in einer andern Beziehung begreiflich. Man vergleiche das erste Buch de somniis, Pf. V. 50, unten und 52. oben. Mang. I. 630, Mitte. Er spricht hier über die verschiedenen mystischen Bezeichnungen des Wortes *τόπος*, das ihm bald Gott, bald den göttlichen Logos bedeutet, und ruft die Stelle, Genesis XXII. 4, auf folgende Weise zu Hülfe: „*ἦλθεν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός· καὶ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν.*“ *Ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον, εἰπέ μοι, μακρόθεν αὐτὸν*

εἶδεν; Ἀλλὰ μήποτε δυοῖν πραγμάτων ἐστὶν ὁμωνυμία διαφερόντων, ὧν τὸ μὲν ἕτερον θεῖός ἐστι λόγος, τὸ δὲ ἕτερον, ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός. Ὁ δὲ ξεναγηθεὶς ὑπὸ τῆς σοφίας εἰς τὸν πρότερον ἀφικνεῖται τόπον, εὑρόμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν θεῖον λόγον, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν· μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόῤῥωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μακρὰν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως, αὐτὸ μόνον, ὁρᾷ, καὶ τὸ πoῤῥωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκίσθαι. Ebenso lautet eine andere Stelle legis allegoriarum III, Pf. I. 364, Mitte. Aus Veranlassung des Spruches Genesis XXII. 16, wo Gott sagt, κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, äußert er sich hier so: Bei Gott könne Niemand schwören, als nur Gott selbst, weil Niemand sonst ihn kenne; daher gelte der mit Recht für gottlos, der den Namen des Höchsten zum Schwören mißbrauche: διὸ καὶ ἀσεβεῖς ἂν νομισθεῖεν οἱ φάσκοντες ὀμνύναι κατὰ θεοῦ. Εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Offenbar wird hier der göttliche Logos als etwas dargestellt, das dem Menschen erreichbar und begreiflich sey; er heißt übrigens ὄνομα θεοῦ, weil er als Offenbarer des alten Bundes betrachtet wird; hierüber werden wir später weiter sprechen.

Die zwei letzteren Stellen sind nun, wie Jedermann sieht, der ersteren geradezu entgegen. Dieser Widerspruch läßt sich, obwohl nur theilweise, allein dadurch erklären, daß der Logos, sammt den Ideen, zugleich auch äußerlich-wirkende

Kraft ist; und so bilden denn diese Aussprüche über die Erkennbarkeit des Logos, auf die natürlichste Weise, den Uebergang zur zweiten Hauptbedeutung, zum Begriffe des weltbildenden göttlichen Wortes.

Der Logos verhält sich in dieser Beziehung zu Gott, wie die menschliche Rede zum *νοῦς*. Eine merkwürdige Beweisstelle hiefür findet sich im Anfange der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 410. und 412, wo er den Spruch, Genes. XII. 1: *καὶ εἶπε κύριος τῷ Ἀβραὰμ, ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου, καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου*, dahin erklärt: der durch Lehre zur Vollkommenheit anstrebende Geist, Abraham (*ὁ ἐκ διδασκαλίας τρόπος*) solle das Irdische, die Sinnenwelt, ja selbst den Verkehr der Rede aufgeben, und in sich selbst und für Gott allein leben. *Γῆ* nämlich, bedeute den Leib, *συγγένεια* die Sinne; endlich *πατρὸς οἶκος* sey ein Sinnbild der ausgesprochenen Rede, *τοῦ κατὰ προφορὰν λόγου*. Um diese Erklärung zu rechtfertigen, fährt er in folgenden Worten fort: „Warum dieß? Weil der Leib aus der Erde genommen ist, und wieder zur Erde kehret. Die Sinne aber sind verwandt und verschwistert mit dem Geiste, nur daß dieser der vernünftige, jene der vernunftlose Bestandtheil einer und derselben Seele sind. Das Haus des Vaters aber ist die Rede; denn unser Vater ist der Geist, der in jeden Theil unseres Wesens seine Kräfte aussendet, sie befruchtet und die Oberaufsicht über Alles führt. Das Haus, in dem der Geist vorzugsweise wohnt, ist die Rede; denn wie der Heerd die Heimath des Mannes ist, so die Rede die Wohnung des Geistes. Wenn er Gedanken gebiert, so fördert er sie wohlgeordnet und geschmückt durch die Rede zu Tage. Wundere dich aber nicht, wenn Moses die Rede das Haus des Geistes nennt, denn auch der Weltgeist, Gott, hat nach seiner Lehre den Logos zur Wohnung. Dieß hat der Ascete,

Jakob wohl verstanden, da er ausruft: „nicht dieß ist es, sondern das Haus Gottes“ (cfr. Genes. XXVIII. 17.), womit er ohne Zweifel sagen will: das Haus Gottes ist nicht dieß, d. h. nichts von dem, was man mit den Fingern zeigen kann, noch überhaupt Gegenstand der Sinne, sondern unsichtbar, gestaltlos, nur dem Geiste erreichbar. Was sollte dieß anders seyn, als der Logos, der Erstgeborne des Unerschaffenen, vermittelst dessen er die Welt regiert, wie der Steuermann das Schiff mit dem Steuerruder, und den er bei der Weltschöpfung als Organ gebrauchte: *μὴ θαυμάσῃς δὲ εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον, καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶν τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Und weiter unten: *τίς ἂν οὖν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα· καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει, χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν.* Diese Allegorie ist zwar ziemlich gezwungen, aber es geht doch klar aus der Stelle hervor, daß hier Logos, in der Bedeutung „nach außen wirkende Gotteskraft“ in dasselbe Verhältniß zu Gott gesetzt wird, wie die menschliche Rede zum Geiste. Fast noch stärker ist eine Stelle aus dem Buche de profugis, Pf. IV. 268, Mitte. Er sagt hier: „Zwischen Gott und dem göttlichen Logos ist kein Zwischenraum, beide sind sich unendlich nahe;“ ihr gegenseitiges Verhältniß drückt er mit folgendem Bilde aus: „Wagenlenker der göttlichen Kräfte sey der Logos, Herr des Wagens aber der Sprechende, der dem Wagenlenker seine Bahn vorschreibe: *ὥστε ἡνίοχον μὲν εἶναι τῶν δυνάμεων τὸν λόγον, ἔποχον δὲ τὸν λαλοῦντα, ἐπικελευόμενον τῷ ἡνιόχῳ τὰ πρὸς ὀρθὴν τοῦ παντὸς ἡνιόχησιν.* Hier wird Gott, im Verhältnisse zum λόγος, ὁ λαλῶν genannt, der letztere ist also ὁ λεγόμενος, und zwar abermals in der Bedeutung der sich auf die Welt äußernden Gotteskraft. Es

ist daher auch nicht selten, daß Philo für das Wort λόγος selbst da, wo es seine eigenthümlichste Bedeutung hat, geradezu ῥῆμα θεοῦ setzt. Statt mehrerer Stellen nur eine. De sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 76, Mitte, sagt er: der Tod einiger Menschen werde auf ganz besondere Weise in der Genesis erzählt; so heiße es von Moses nicht, er sey schwach geworden, und zu seinem Volke versammelt worden, wie die andern, sondern: ἀλλὰ διὰ ῥήματος τοῦ αἰτίου μετανίσταται, δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Der Ausdruck ῥῆμα ist hier ganz gleichbedeutend mit λόγος.

Durch den Logos nun, als sich offenbarende Gotteskraft, hat das Urwesen die Welt erschaffen. Unzählig sind die Stellen, in denen Philo dieß wiederholt; eine haben wir kaum vorher beigebracht. Wir wollen daher nur noch zwei geben, und zwar die erste aus einer der allegorischen Schriften, de Cherubim, Pf. II. 66, unten: εὑρήσεις τοῦ κόσμου αἴτιον μὲν τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη. Die zweite aus einem historischen Tractate, de monarchia II, Mang. II. 225, Mitte: λόγος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο.

Die Art, in der die Weltschöpfung durch den Logos vor sich ging, wird verschiedentlich dargestellt. Bald betrachtet er ihn als schöpferische Ideenkraft, welche die Species hervorbringe. So de linguarum confusione, Pf. III. 342, gegen unten, wo er vom Logos sagt: μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη *). Auffallend ist es, daß er hier die παραδείγματα von dem λόγος trennt, da er doch sonst der Inbegriff aller Urbilder oder die ἰδέα ἰδεῶν ist. Es kommt dieß daher, weil

*) Hiemit vergleiche man Joh. V. 19.

er in dieser Stelle, auf die wir später zurückkommen werden, den Logos als Person behandelt.

In andern Stellen läßt er die Ideen und den λόγος sich in die Materie einbilden, die nach seiner Lehre präexistirte, und dieser ihre Form geben. So in der mehrfach angeführten Stelle de Monarchia, Mang. II. 219. Die Art, wie dieß geschieht, wird mit dem Abdrücken eines Siegelrings verglichen. So im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 132. Das Geschenk des Ringes, den Juda, nach Genesis XXXVIII. 18, der Thamar gab, wird dahin gedeutet: Der reine Geist (Juda) habe der Seele (Thamar) damit bildlich darstellen wollen, daß Gott die Welt durch den Logos, wie durch ein Siegelring geformt habe; ὅτι ἀσχημάτιστον οὖσαν ἀνεσχημάτισε, καὶ ἀτύπωτον ἔτυπωσε, καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον, εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.

Deßwegen heißt auch der Logos geradezu σφραγίς. So de profugis, Pf. IV. 228, unten: γεγένηται ὁ κόσμος, καὶ πάντως ὑπ' αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται· παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῶον, ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ, μάρτυρες δὲ αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις· τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης, ἅτε ὑπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγου.

Er heißt sogar aus demselben Grunde πίστις und σφραγὶς zugleich. So de nominum mutatione, Pf. IV. p. 378, wo er bei Gelegenheit desselben Ringes, den Thamar von Juda bekommen, über die Worte, Genesis XXXVIII. 25: τίνος ὁ δακτύλιος οὗτος, als Ausdruck einer reinen Seele so allegorisirt: τίνος ὁ δακτύλιος; ἡ πίστις, ἡ τῶν ὅλων

σφραγὶς, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα, ᾗ τὰ πάντ' ἀνείδεα ὄντα καὶ ἄποια, σημειωθέντα ἐτυπώθη.

Die zweite Aeußerung des Logos auf die Welt, ist die Erhaltung, oder mit andern Worten, der Logos ist die der Welt einwohnende göttliche Kraft. Als solche erfüllt er die ganze Welt, und ist die Stütze, das Fundament derselben. So **de somniis**, Pf. V. 108, oben; hier läßt er, als mystische Erklärung der Stelle Genes. XXXI. 13: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθεὶς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἤλειψάς μοι στήλην, καὶ ηὔξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν, Gott so sprechen: ἐγώ εἰμι κύριος, ὁ θεὸς, οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω, καὶ στήλην, ἐπίγραμμα ἐγκολάψας ἱερώτατον ἀνέθηκας. Τὸ δ' ἐπίγραμμα ἐμήνυεν, ὅτι μόνος ἕστηκα ἐγὼ, καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως, τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ. Der Logos wird also hier als Fundament der Welt dargestellt. Im dritten Buche **de vita Mosis**, **Mang. II. 155**, sagt er aus Gelegenheit der Erklärung des hohenpriesterlichen Schmuckes: der Oberpriester nehme den Brustschild, τὸ λόγιον, als Sinnbild des Alles bindenden und ordnenden Logos mit in das Heiligthum τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Auf eine andere Weise wird dieselbe Idee so ausgedrückt, der Logos sey das allgemeine Weltband, die Kette aller Wesen. So **de profugis**, Pf. IV. 272, Mitte: ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. Philo vergleicht in dieser Stelle den Logos mit dem Hohenpriester. Wenige Linien weiter oben, sagt er von ihm, auf das heilige Kleid des letzteren anspielend, damit die Aehnlichkeit zwischen beiden vollständig sey: ἐνδύεται ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος, ὡς ἐσθῆτα, τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται. Aber wenn ihn hier

ein besonderer Anlaß zu solcher Aeußerung führte, so wiederholt er sie ganz freiwillig in andern Schriften. So sagt er in dem Buche quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 82, unten: Alles Endliche sey seiner Natur nach unstät und vergänglich; und wenn je etwas in der Welt Festigkeit habe, so sey dieß eine Wirkung des göttlichen Logos, der das Band und der Leim aller Dinge sey, sich selbst genüge und keines andern bedürfe: *χαῦνα τά τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ. Κόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς· ὁ δὲ εἴρας καὶ συνυφήνας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστὶν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν.*

Aus der Behauptung, daß der Logos das Band der Welt sey, ist die andere, zufolge deren er auch das Gesetz der Welten ist, nur eine Folgerung. Denn beide Begriffe sind unzertrennlich. Er wird auch wirklich von Philo *θεσμὸς τῶν ὅλων* und *νόμος* genannt. So de plantatione, Pf. III. 90, Mitte. Mang. I. 331, zu oberst. Er handelt hier von der Frage, von was wohl die Welt getragen werde, ob ein leerer Raum außerhalb sey oder nicht; auf einen leeren Raum könne sie sich nicht wohl stützen, weil sie der schwerste aller Körper sey, folglich müsse man sagen, sie stütze sich auf das ewige Gesetz der Gottheit: *νόμος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου, τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Οὗτος ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα, καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς, δολιχεύει τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνάγων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων· δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. Εἰκότως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα διαλυθήσεται πρὸς παντὸς ὕδατος, ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἀέρος σβεσθήσεται πῦρ, οὐδ' ἔμπαλιν ὑπὸ πυρὸς ἀὴρ ἀναφλεχθήσεται, τοῦ θείου νόμου μεθόριον τάττοντος αὐτὸν, καθάπερ φωνήεντα στοιχείων ἀφώνων, ἵνα τὸ ὅλον ὥςπερ ἐπὶ τῆς ἐγ-*

γραμμάτου μούσης συνηχήσῃ, τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντός τε καὶ διαιτῶντος. Οὕτω μὲν δὴ τὸ παμφορώτατον φυτὸν ἐῤῥιζοῦτο, καὶ ῥιζωθὲν ἐκρατεῖτο. Eusebius, der diese Stelle anführt, liest statt νόμος, λόγος. Mangey schlägt daher letztere Lesart vor; allein es ist am Tage, daß in diesem Zusammenhange auch recht gut νόμος statt λόγος stehen kann, zumal, da die Identität beider Worte außer Zweifel ist. Ganz ähnlich ist die Stelle de mundi opificio, Pf. I. 98, oben: ἐπεὶ πᾶσα πόλις ἔννομος ἔχει πολιτείαν, ἀναγκαίως ξυνέβαινε τῷ κοσμοπολίτῃ χρῆσθαι ᾗ καὶ σύμπας ὁ κόσμος (dieser Weltbürger ist Adam), αὕτη δέ ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος, ὃς κυριωτέρᾳ κλήσει προσονομάζεται θεσμὸς, νόμος θεῖος ὢν, καθ' ὃν τὰ προσήκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα ἑκάστοις ἀπενεμήθη. Er heißt hier ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, weil er ganz als Naturkraft gedacht wird, und das Wort φύσις bei unserem Verfasser eine sehr erhabene Bedeutung hat, ja oft geradezu für Gott gesetzt wird, wie wir oben gezeigt haben.

Ebenso erscheint der Logos in dem zweiten Buche de vita Mosis, Mang. II. 142, Mitte. „Wenn Jemand die Bedeutung der einzelnen mosaischen Gesetze erforsche, so werde er finden, daß sie die Harmonie der Welt nachbilden, und den ewigen λόγος der Natur darstellen.“ Τῶν γοῦν ἐν μέρει διατεταγμένων τὰς δυνάμεις εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζειν ἐθελήσειεν, εὑρήσει τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἐφιεμένας, καὶ τῷ λόγῳ τῆς ἀϊδίου φύσεως συνᾳδούσας.

Als solche die ganze Welt erfüllende, bindende und ordnende Kraft ist der Logos nun das, was die Weisen Weltregierung oder Vorsehung, die Thoren aber Zufall oder Glück nennen. Man vergleiche die Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 462. Eine treffliche Stelle! „Alle Nationen der alten Welt haben ihre Zeit der Blüthe gehabt, und seyen dann wieder gesunken, so Carthago, so die Könige von Pon-

tus, Macedonien, Hellas, Aegypten, ganz Asien und Europa. Wie ein Schiff in den Wogen, bald von den Stürmen gepeitscht, bald mit vollem Winde segelnd, seyen die Staaten der Menschen: οὐκ ἄνω καὶ κάτω κλονουμένη καὶ τιναττομένη, ὥσπερ ναῦς θαλαττεύουσα, τότε μὲν δεξιοῖς τότε δὲ καὶ ἐναντίοις πνεύμασι χρῆται· χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην· εἶτα ἀεὶ ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας, τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει, χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλάττων τὰ παρ' ἑκάστοις.

Man ersieht aus diesen Stellen, daß alle sogenannten **opera Dei ad extra**, von unserem Verfasser, dem Logos übertragen werden. Namentlich wird der Logos auch als Geber des Guten dargestellt, und die Geschenke Gottes durch ihn vermittelt. So in der Schrift **quod Deus sit immutabilis**, Pf. **II. 414**, oben. Gott sey keinem Menschen gleich, er bedürfe Nichts, er empfange von Niemanden Etwas, im Gegentheile, er schenke Allen Alles, seinen Logos als Vermittler der Geschenke gebrauchend. Λαμβάνει μὲν δὴ παρ' οὐδενὸς οὐδὲν· πρὸς γὰρ τῷ ἀνεπιδεεῖ, καὶ τὰ σύμπαντα ἔχει κτήματα· δίδωσι δὲ λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο.

Nach Stellen der Art sind nun auch jene andere, oben angeführte, zu erklären, in denen er sagt, Gott gebe das Gute selbst, die Strafen aber, und die Abwendung des Bösen durch Engel. Gott gibt eigentlich nichts selbst, weil er als absolutes Wesen in keiner Beziehung zum Endlichen steht; sondern er gibt das Gute durch den Logos; da dieser aber, nach unseres Verfassers Lehre, in der innigsten Beziehung zu Gott steht, so kann man geradezu auch sagen, Gott gebe das Gute selbst.

Wenn nun der Logos im Allgemeinen, als eine der Welt einwohnende Kraft, als Gesetz des Alls dargestellt wird, so

steht er noch in einem besonderen Verhältnisse zu dem edelsten Theile der Schöpfung, zu dem Menschen. Alles, was dieser vermag und thut, verdankt er dem göttlichen Logos. Der Logos eröffnet dem Geiste das Verständniß des Uebersinnlichen, er bereitet die Rede zum Sprechen, den Leib zur Bewegung. Man vergleiche **quis rerum divinarum haeres sit**, Pf. IV. 52, unten. Er erklärt hier den Spruch **Exod. XIII. 2**: *ἁγίασόν μοι πᾶν πρωτότοκον, πρωτογενὲς, διανοῖγον μήτραν, ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους.* Hierunter sey der Logos zu verstehen, *ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστων, τοῦ μὲν νοῦ πρὸς τὰς νοητὰς καταλήψεις, τοῦ δὲ λόγου πρὸς τὰς διὰ φωνῆς ἐνεργείας, τῶν δὲ αἰσθήσεων πρὸς τὰς ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων ἐγγινομένας φαντασίας, τοῦ δὲ σώματος πρὸς τὰς οἰκείους αὐτῷ σχέσεις τε καὶ κινήσεις, ἀόρατος καὶ σπερματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος, ὅς προσηκόντως ἀνακείσεται τῷ πατρί*, (er wird auf den Vater bezogen, weil es heißt *ἁγίασόν μοι* sc. *θεῷ*).

Im Einzelnen muß seine Einwirkung auf den Menschen, nach den zwei Ideen des Wahren und des Guten betrachtet werden; der Logos ist zugleich Verleiher der Weisheit und Wächter der Tugend.

Beginnen wir mit der ersteren Beziehung. Noch ganz bildlich und uneigentlich erscheint er so in der Schrift de posteritate Caini, Pf. II. 302, Mitte. Der wahre Weg zu Gott, der königliche sey die Philosophie, nur nicht diejenige, welche jetzt der Haufe von Sophisten lehrt, sondern dieselbe, der das Alterthum zugethan war. *Τὴν βασιλικὴν ταύτην ὁδὸν*, fährt er nun fort, *ἣν ἀληθῆ καὶ γνήσιον ἔφαμεν εἶναι φιλοσοφίαν, ὁ νόμος καλεῖ θεοῦ ῥῆμα καὶ λόγον, γέγραπται γάρ· οὐκ ἐκκλινῇς ἀπὸ τοῦ ῥήματος, οὗ ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, δεξιὰ οὐδὲ ἀριστερά.* Freilich kann hier Logos in der Bedeutung Wort, Befehl Gottes, genommen werden, aber da der eigentliche Logos ganz bestimmt in ähnli-

chen Beziehungen vorkommt; so möchte ich den Gedanken an ihn auch in dieser Stelle nicht ganz ausgeschlossen wissen. Bestimmt dagegen und in seiner eigentlichsten Bedeutung, erscheint er als Verleiher der Weisheit im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 204, Mitte, wo er die Stelle, Genes. II. 6: *πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς, καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*, also auf den Logos deutet — „*κάτεισι δὲ, ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡςανεὶ παράδεισον.* Noch bilderreicher drückt er dasselbe auf derselben Seite, unten, und auf der folgenden aus. „Der Logos sey der Strom, der die ganze Welt mit Seligkeit, namentlich aber die Menschen mit Weisheit erfülle; er sey der göttliche Mundschenk, der den Sterblichen Nektar reiche, und dieser Nektar sey er selbst. *Τοῦτον τὸν λόγον*, sagt er, auf Psalm LXV. 10, anspielend, *εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως, ἐν ὕμνοις εἶπεν, ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων· καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι* (es sey darunter kein irdischer Strom zu verstehen), *ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα·* und weiter unten: *ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης; ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον (ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα) φάρμακον.*

Wenn dieß auch Bilder sind, wie der Verfasser selbst andeutet, so sieht man doch, daß er sich unter dem Logos, eine erhabene göttliche Einwirkung, ein höheres Einströmen der Weisheit und Seligkeit, und also viel mehr dachte, als das

ist, was wir mit dem Namen begeisterter Erkenntniß, unmittelbarer Anschauung u. s. w., bezeichnen.

Sofern der Logos als Geber der Weisheit gedacht wird, wird auf ihn das Manna, das Israel in der Wüste zu Theil ward, geistig gedeutet. So de profugis, Pf. IV. 282, unten, Mang. I. 566, oben: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ τὴν ψυχὴν — „οὐ γὰρ," ᾗ φησι Μωϋσῆς, „ᾔδεισαν τί ἦν" — εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀέναοι. Ἡ δ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφὴ, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ἐκ προςώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ." Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις· αἱ δὲ ἰδοῦσαι καὶ γευσάμεναι, σφόδρα ἡσθεῖσαι ἔμαθον μὲν ὃ ἔπαθον, τὸ δὲ δοθὲν ἀγνοοῦσι. Διὸ πυνθάνονται „τί ἐστι τοῦτο, ὃ μέλιτος γλυκύτερον, χιόνος δὲ λευκότερον εἶναι πέφυκε;" Διδαχθήσονται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοπρόπου, ὅτι „Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος αὐτοῖς φαγεῖν." Τίς οὖν ὁ ἄρτος; εἰπέ. „Τοῦτο," φησὶ, „τὸ ῥῆμα ὃ συνέταξε κύριος." Ἡ θεία σύνταξις αὕτη τὴν ὁρατικὴν ψυχὴν φωτίζει τε ὁμοῦ καὶ γλυκαίνει, φέγγος μὲν τὸ ἀληθείας ἀπαστράπτουσα, πειθοῖ δὲ ἀρετῇ γλυκείᾳ, τοὺς διψῶντας καὶ πεινῶντας καλοκἀγαθίας ἐφηδύνουσα. Hiemit vergleiche man Joh. VI. 32—51, wo Christus beinahe dasselbe sagt.

Sehr weitläuftig führt unser Verfasser die Gleichheit des Mannabrodes mit dem göttlichen Logos durch, im dritten Buche von den Allegorien, Pf. I. 342, oben, und folgende Seite. Er gibt hier zuerst die Stelle Exod. XVI. 14. 15, nach der Uebersetzung der LXX., und fährt dann, zur Erklärung der Worte, so fort:

„Siehest du nun, was die Nahrung der Seele ist, das allerfüllende Wort Gottes, das dem Thaue gleich, die ganze Erde bedeckt, und Alles erfüllt. Aber nicht überall zeigt sich

dieser Logos, sondern nur da, wo Leidenschaft und Bosheit ferne sind; er ist fein zu erfassen und zu ergreifen, klar und rein anzuschauen, er ist wie Coriander. Die Landleute sagen nämlich von dieser Frucht, wenn man sie auch in zahllose Theile zerschneide, so gehe jeder derselben so gut auf, als ein ganzes Korn. So ist es auch mit dem göttlichen Worte. Es ist im Ganzen fruchtbringend, aber auch jedem einzelnen Theile nach, wäre es auch der kleinste. Darum gleicht es auch dem Augapfel (im Griechischen ist ein Wortspiel zwischen κόρη und κόριον, das im Teutschen nicht nachgebildet werden kann), denn wie dieser, als ein so gar kleines Ding, alle Zonen der Erde, das unermeßliche Meer und den unbegränzten Luftraum überschaut, so ist auch der göttliche Logos sehr scharfblickend, und im Stande, Alles zu schauen; ja er ist es, durch den wir allein alle Wahrheit sehen können. Deßwegen läßt sich auch das Beiwort „Weiß," das im Texte dem Manna gegeben wird, auf ihn übertragen. Denn was ist lichter und klarer, als der göttliche Logos, durch dessen Besitz es jeder Seele, die nach geistigem Lichte sich sehnt, erst möglich wird, die innere Finsterniß zu zerstreuen. Etwas Eigenes geschieht aber mit diesem Logos; wenn Er nämlich eine Seele zu sich ruft, so wirkt er, daß alles Irdische, Sinnliche, Leibliche in ihr zusammengefriert. Deßwegen heißt es auch im Texte, es war wie Eis auf dem Felde (πῆξιν ἀνεγείρει τῷ γεώδει καὶ σωματικῷ καὶ αἰσθητικῷ παντί. Διὸ λέγεται τὸ, ὡςεὶ πάγος ἦν ἐπὶ τῆς γῆς). Die Seelen fragen sich, was der Logos sey, nachdem sie seine Wirkung bereits erfahren. Oft geht es uns auch in anderen Dingen so, oft wissen wir nicht, woher der Geschmack kommt, der unsere Zunge mit Süßigkeit erfüllt, oft kennen wir den Geruch nicht, der uns ergötzt. Dasselbe widerfährt nun auch der Seele; eine hohe Freude wird ihr zu Theil, aber sie weiß nicht woher sie kommt; diesen Aufschluß gibt ihr der

heilige Prophet Moses. „Dieß ist das Brod," sagt er, „die Nahrung, die Gott der Seele gegeben hat, sein Wort, sein Logos; denn in Wahrheit ist dieß das Brod, das er uns gegeben hat, dieß sein Wort." Auch im Deuteronomion sagt er: Er hat dich geplagt und hungern lassen, aber dann mit Manna gespeiset, das deine Väter nicht kannten, auf daß es dir offenbar würde, daß der Mensch nicht vom Brode allein lebt, sondern von jeglichem Worte, das aus des Herrn Mund geht (Deuteron. VIII. 3.). Diese Plage ist ein Werk der Gnade, denn durch die Strafe reinigt er unsere Seelen; wenn er uns nämlich die Sinnenlust entzieht, vermeinen wir, geplagt zu werden, aber eben hiemit erweist er sich uns gnädig. Er schickt auch Hunger über uns, nur nicht einen Hunger der Tugend, sondern den, der die Bosheit und die Leidenschaft züchtigt; denn zum Beweise, daß er es gut mit uns meint, heißt es ja, er sättigt uns mit Manna, d. h. mit seinem Worte, das alles in sich befaßt, und reines Seyn ist (τῷ γενικωτάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ). Manna heißt eigentlich „Etwas", das ist, das reine Seyn, das allgemeinste der Wesen; denn der göttliche Logos ist über der ganzen Welt, und älter und allgemeiner als alle Kreaturen. Diesen Logos kannten die Väter nicht, d. h. nicht die wahren Väter, sondern nur die Alten an Jahren, nicht an Weisheit, diejenigen, die zu dem Propheten sprachen, gib uns einen Führer, daß wir zurückkehren zur Leidenschaft, das ist, nach Aegypten. So werde es denn der Seele kund, daß der Mensch nach dem Ebenbilde nicht vom Brode allein lebt, sondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt, d. h., daß er sowohl durch den ganzen Logos genährt wird, als auch durch einen Theil von ihm. Denn Mund ist ein Sinnbild der Rede, Wort aber ein Theil derselben. Die Seele der Vollkommnen wird durch den ganzen Logos genährt, wir aber wollen

zufrieden seyn, wenn uns nur ein Theil des göttlichen Worts zukömmt."

Auch in andern Bildern drückt unser Verfasser dieselbe Idee aus. So nennt er den Logos das Vaterland weiser Seelen. Man vergleiche de migratione Abraami, Pf. III. 424, wo er über den Spruch, Genesis XXXI. 3: ἀποστρέφου εἰς τὴν γῆν τοῦ πατρός σου καὶ εἰς τὴν γενεάν σου καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ, Jakob solle Laban verlassen und sich nach Hause wenden, auf folgende Weise allegorisirt: „Jakob solle sich von Laban kehren, heiße, der Geist des Asceten solle sich nicht mehr mit sinnlichen Dingen und den Eigenschaften der Körperwelt (Laban) abgeben, sondern sich in's Vaterhaus, d. h. zum heiligen Logos, dem Wohnorte weiser Seelen, wenden. Μετανάστην χρὴ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῴαν γῆν τοῦ ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρός· ἥδ' ἔστι ἡ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἐνδιάιτημα ἄριστον. Ebenso de posteritate Caini, Pf. II. 314, unten, οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ, καὶ ἐμπεριπατεῖ, οἷς δὲ ὁ τῶν ἡδονῶν, ἐφήμερον καὶ κατεψευσμένην ἔχουσιν ἀκαιρίαν. Nur ist hier das Bild umgekehrt, statt daß dort die Seelen in dem Logos wohnen, wohnt er hier in ihnen; die Sache aber ist dieselbe.

Der Logos heißt, nach einem andern Gleichniß, endlich auch noch Regent und Steuermann der Weisen. So de migratione Abrahami, Pf. III. 440. Er allegorisirt hier über Genesis III. 14: ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ. Dieser Spruch, sagt er, beziehe sich auf den Thoren, στῆθος nämlich, bedeute Zornsucht, κοιλία die Lust; auf beiden gehe der Thor, während der Weise dem göttlichen Logos folge: πορεύεται ὁ ἄφρων δι' ἀμφοτέρων, θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας ἀεὶ, μηδένα διαλείπων χρόνον, τὸν ἡνίοχον καὶ βραβευτὴν λόγον ἀποβαλών. Ὁ δ' ἐναντίος τούτῳ θυμὸν μὲν καὶ ἐπιθυμίαν ἐκτέτμηται, κυβερνήτην δὲ ἐπιγέγραπται θεῖον λόγον.

Einige andere Gleichnisse, die auch hieher gehören, wie das von dem Felsen, aus dem Moses Wasser schlug, werden wir weiter unten beibringen.

Wie weiter oben in anderer Beziehung, kommt auch in dieser Bedeutung der Ausdruck ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, als gleichsinnig mit θεῖος λόγος vor. So de specialibus legibus I, Mang. II. 275, Mitte. Nachdem er hier das mosaische Gesetz, das den Weibern zu schwören verbietet, weil der Mann oder der Vater sie vor Gericht vertreten müsse, nach der wörtlichen Erklärung dargestellt, sagt er: „Man könne hier auch einen tieferen Sinn finden, nämlich den, daß der göttliche Logos die Aufsicht über die Seelen führe, und den Keim des Guten in sie lege; denn Weib bedeute in jenen Worten des Textes die Seele, der Mann den Logos. Wenn es nun im Texte heiße, der Ehemann oder der Vater solle die Stelle des Weibes vertreten, so sey zu bemerken, daß derselbe Logos bald als Vater zu betrachten sey, bald als Mann: als Vater, sofern er edle und gute Gedanken in den Seelen erzeugen könne; als Mann, sofern er fähig sey, den Samen dazu in die Seele auszustreuen. Die Worte lauten so: εἰδέναι τοίνυν προςήκει, ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος πατρὸς ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς ἔχει δύναμιν, ἐπινοίαις διαφόροις. Ἀνδρὸς μὲν, ἐπειδὴ τῶν ἀρετῶν σπόρον ὥςπερ εἰς ἀγαθὴν ἄρουραν τὴν ψυχὴν καταβάλλεται· πατρὸς δὲ, ὅτι βουλὰς ἀγαθὰς καὶ πράξεις καλὰς καὶ σπουδαίας γεννᾷν πέφυκε, καὶ γεννήσας ἐκτρέφει ποτίμοις δόγμασιν, ἃ παιδεία καὶ σοφία χορηγοῦσιν. In anderen Stellen dagegen verschwindet das Bildliche, und die abstracte Bedeutung tritt allein hervor. So quod omnis probus liber, Mang. II. 452, Mitte. Jeder Schlechte sey ein Sclave, nur derjenige, der sich dem Gesetze unterordne, sey frei: ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι. Νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος, οὐχ ὑπὸ τοῦ δεῖνος ἢ τοῦ δεῖνος θνητοῦ φθαρτὸς ἐν χαρτιδίοις ἢ στήλαις

ἄψυχος ἀψύχοις, ἀλλ' ὑπ' ἀθανάτου φύσεως ἄφθαρτος ἐν ἀθανάτῳ διανοίᾳ τυπωθείς. Diese Worte erinnern lebhaft an Stellen des neuen Testaments.

Der Logos wird jedoch nicht bloß als Quell der den Seelen inwohnenden Weisheit, sondern zweitens auch als Geber und Urquell der Tugend, ja, als die inwohnende Idee der Vernunft überhaupt dargestellt. In letzterer Beziehung vergleiche man de vita Abrahami, Pf. V. 336. Nachdem er hier den Krieg zwischen dem Könige Kedor Laomer mit seinen Verbündeten gegen den König von Sodom und seine vier Genossen, und den Sieg Abraham's über die triumphirende Parthei, nach der wörtlichen Erklärung dargestellt, fährt er fort: „Es liege auch ein tieferer mystischer Sinn in dieser Geschichte. Die vier Könige bedeuten die vier Hauptlaster, oder Leidenschaften: Wollust, Begierde, Furcht und Traurigkeit, die fünf anderen, deren Anführer, der König von Sodom, müssen von den fünf Sinnen verstanden werden, die bald mit den Leidenschaften verbündet seyen, bald wider sie ankämpfen. Abraham aber, als der zehnte in dieser Reihe, bedeute den zur Ordnung weisenden Logos. Wenn dieser seine Waffenrüstung, die Tugenden anziehe, so werfe er jene neun Mächte siegreich nieder. Der hergehörende Text lautet so: ἔστι δ' οὐ πλάσμα μύθου τὸ λεχθὲν, ἀλλὰ πρᾶγμα τῶν ἀψευδεστάτων ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενον. Πολλάκις μὲν γὰρ ὁμόνοιαν τὴν πρὸς τὰ πάθη διατηροῦσιν αἱ αἰσθήσεις, χορηγοῦσαι τὰ αἰσθητὰ αὐτοῖς· πολλάκις δὲ καὶ στασιάζουσι μηκέτι ἀξιοῦσαι τὰ ἴσα τελεῖν, ἢ μὴ δυνάμεναι, διὰ τὸ παρεῖναι τὸν σωφρονιστὴν λόγον. Ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὐτοῦ πανπευχίαν, τὰς ἀρετὰς, καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύναμιν ἀνανταγώνιστον, ἐῤῥωμενέστατα κρατεῖ· φθαρτὰ γὰρ ἀφθάρτῳ συνοικεῖν οὐ θέμις. Αἱ μὲν οὖν ἐννέα δυναστεῖαι τεττάρων παθῶν καὶ πέντε αἰσθήσεων, φθαρταί τε καὶ διαφθορᾶς αἴτιαι. Ὁ δὲ ὁρμητηρίῳ χρώμενος ταῖς ἀρεταῖς

λόγος ἱερὸς καὶ θεῖος ὄντως, ἐν ἀριθμῷ ταττόμενος δεκάδι τῇ παντελείᾳ, πρὸς ἅμιλλαν ἐλθὼν, ἐῤῥωμενεστέρᾳ δυνάμει τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος, ἀνακράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας δυναστείας.

Es ist auffallend, daß sich Philo in dieser Allegorie gegen seine sonstige Gewohnheit eine bedeutende Abweichung von den Grundzügen des Wortsinns erlaubt. Abraham, der hier ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενόν τι, oder der λόγος seyn soll, besiegt nach dem Texte der Genesis die vier Könige, den fünfen aber hilft er; nach der Allegorie dagegen müßte er eigentlich alle neun überwinden. Desto eher dürfen wir annehmen, daß unser Verfasser hier seine eigene Ansicht ausspricht. Ist dieß der Fall, so kann unter dem λόγος ἱερὸς und ὄντως θεῖος, kaum etwas anderes verstanden werden, als die reine Idee des Geistes, der Mensch nach dem Ebenbilde, oder die Urvernunft, sofern sie durch göttlichen Beistand gekräftigt, den Widerstand der Leidenschaften mit Leichtigkeit überwindet.

Diese Erklärung wird noch durch eine Reihe von Stellen bestätigt, in denen der Logos, als Idee des Guten, als Wächter der Tugend erscheint. Gewöhnlich stellt ihn unser Verfasser in dieser Beziehung als das Gewissen dar. So noch ziemlich uneigentlich in der Schrift quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 446. Mang. I. 292, unten, und 293, oben. Er spricht hier von dem mosaischen Gesetz über den Aussatz (Levit. XVI. 36.), welches bestimmt, daß ein Haus, obwohl der Ansteckung verdächtig, noch nicht unrein sey, bevor es der Priester eingesehen; erst, wenn dieses geschehen und seine Erklärung erfolgt sey, dürfe es für unrein gelten. Philo erklärt den Wortsinn für unzulänglich; „denn man sollte viel eher erwarten, daß das Haus durch den Eintritt des Priesters rein, als unrein würde. Deßhalb müsse man zur allegorischen Erklärung sich wenden. Diese seye auch ganz

klar. Der Priester bedeute den göttlichen Logos; ehe dieser in das Haus, d. h. in die Seele komme, seyen alle Handlungen schuldlos; denn bevor der Verweiser, der Lehrer, sich vernehmen lasse, könne man der Seele ihre Vergehungen nicht als Schuld anrechnen; so wie er aber komme und Alles mit seinem Lichte beleuchte, dann trete die Schuld in ihrer Nacktheit hervor. Der Text lautet so: *Ἕως μὲν γὰρ ὁ θεῖος λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν, καθάπερ τινὰ ἑστίαν, οὐκ ἀφῖκται, πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια. Ὁ γὰρ ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ διδάσκαλος, ἢ ὅ τι ποτε χρὴ καλεῖν τὸν ἱερέα, ὑφ' οὗ νουθετηθῆναι καὶ σωφρονισθῆναι μόνου δυνατὸν, μακρὰν ἀφέστηκε. Συγγνώμη δὲ τοῖς δι' ἀμαθίαν ἀπειρίᾳ τῶν πρακτέων ἁμαρτάνουσιν. Οὐδὲ γὰρ ὡς ἁμαρτημάτων αὐτῶν ποιοῦνται κατάληψιν. Ἔστι δὲ ὅτε κατορθοῦν ἐν οἷς πταίουσι μεγάλα, νομίζουσιν. Ὅταν δὲ εἰςέλθῃ ὁ ἱερεὺς ὄντως, ἔλεγχος, εἰς ἡμᾶς, ὥςπερ φωτός τις αὐγὴ καθαρωτάτη, τηνικαῦτα γνωρίζομεν τὰ ἐναποκείμενα ἡμῖν οὐκ εὐαγῆ τῇ ψυχῇ βουλεύματα καὶ τὰς ἐπιλήπτους καὶ ὑπαιτίους πράξεις, αἷς ἀγνοίᾳ τῶν συμφερόντων ἐνεχειροῦμεν. Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ὁ ἱερωμένος ἔλεγχος μιάνας, „ἀποσκευασθῆναι καὶ ἀποσυληθῆναι“ κελεύει, ὅπως αὐτὴν „καθαρὰν ἴδῃ„ τὴν τῆς ψυχῆς „οἰκίαν,“ καὶ, ἐάν τινες ἐν αὐτῇ νόσοι γεγόνασιν, ἰάσηται.* Zwar erscheint hier der Logos nicht als etwas in der Seele bleibendes, sondern er ist bald da, bald nicht da, und muß also erst von außen kommen; allein dieß ist Bild; der Ausdruck *ἔλεγχος*, der sonst geradezu vom Gewissen gebraucht wird, weist deutlich genug auf die bezeichnete Idee hin.

Ungleich klarer tritt diese Bedeutung hervor in der Schrift **quod deterior potiori insidiari soleat**, Pf. II. 232, unten, **Mang. I. 219**, Mitte. „Es sey besser von Gott gestraft, als sich selbst überlassen zu werden. Denn wer sich selbst überlassen werde, der sey der unerbarmenden Kreatur anheimgefallen. Wenn aber Gott uns strafe, so werden die Fehler

wieder gut gemacht, indem er nämlich seinen zurechtweisenden Richter, seinen Logos in die Seele sende, um sie durch Verweise zu reinigen." Die Worte sind: *ἱκετεύωμεν οὖν τὸν θεὸν, οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχόμενοι, κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς, ἢ παρεῖναι. Παρεὶς μὲν γὰρ οὐκέτι τοῦ ἵλεω δούλους ἑαυτοῦ, γενέσεως δὲ τῆς ἀνηλεοῦς ἀπεργάσεται. Κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πρᾴως, ἅτε χρηστὸς ὤν, ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα, τὸν σωφρονιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι᾽ οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται.* Es fällt in die Augen, daß hier unter dem Bilde des Logos *σωφρονιστὴς* nichts anders gemeint seyn kann, als die Stimme des Gewissens, sofern sie durch göttliche Anregung laut wird. Wenn es heißt, dieser Logos werde in die Seele herabgesendet, so scheint dieß zwar die Meinung vorauszusetzen, als wäre er nicht immer da, also keine einwohnende Kraft, was doch das Gewissen ist; aber die Sendung ist bloßes Bild, und weist darauf hin, daß das Gewissen bald spricht, bald schweigt.

Bilderreich und doch so, daß das Bild durch die Darstellung zerstört wird, kehrt dieselbe Idee wieder in der Schrift, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 464, Mang. I. 299. „Die wahre Weisheit, sagt er hier, bestehe darin, daß man das Irdische für Nichts halte, und seinen Sinn zum Ewigen erhebe, denn wer nicht in die Höhe strebe, der könne unmöglich das Irdische aufgeben. Aber dieser Richtung auf das Ewige arbeite der irdische Sinn, Edom in der Schrift genannt, entgegen, und der göttliche seinerseits diesem Edom und seinem Geschlechte. Zu letzterem gehöre nun auch Bileam, dieweil er nicht einmal damals, als ihm der Engel erschien (Num. XXII. 31.) und das innere Aug ihm geöffnet wurde, von der Bosheit abließ, dafür aber auch zu Grunde ging." Nun fährt er ganz allgemein so fort: „Dann werden die Krankheiten der Seele

erst recht unheilbar, wenn sie die Stimme des Verweisers (denn dieser ist der göttliche Engel, der uns in die Wahrheit führt, daß wir nicht fallen), überhörend, ihre eigene unüberlegte Einfälle den Warnungen dieses Verweisers vorzieht. *Τότε μὲν γὰρ ὡς ἀληθῶς οὐ δυσθεράπευτα μόνον, ἀλλὰ καὶ παντελῶς ἀνίατα γίνεται τὰ τῆς ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, ὅταν ἐπιστάντος ἐλέγχου — λόγος δέ ἐστι θεῖος ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλων, ἵνα ἄπταιστοι διὰ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ — τὰς ἀκρίτους ἑαυτῶν γνώμας πρὸ τῶν ὑφηγήσεων τάττωμεν τῶν ἐκείνου, ἃς ἐπὶ νουθεσίᾳ καὶ σωφρονισμῷ καὶ τῇ τοῦ παντὸς ἐπανορθώσει βίου, συνεχῶς εἴωθε ποιεῖσθαι.* Die Parenthese ist eingeschoben, um den allgemein gestellten Satz mit dem, was vorher über Bileam gesagt wurde, zu verbinden. Bileam selbst aber ist hier kein Individuum, sondern ein *τρόπος ψυχῆς*; und so ist auch die Engelserscheinung als eine Modification der Seele genommen, woher denn auch die Worte *συνεχῶς εἴωθε ποιεῖσθαι*. Was immer oder häufig in der Seele geschieht, das muß wohl von einer inwohnenden Kraft derselben herrühren.

Wenn nun Philo in den bisher angeführten Stellen von einem *λόγος ἔλεγχος* spricht, so nennt er in der Schrift **de decalogo, Mang. II. 195**, oben, das Gewissen schlechtweg *ἔλεγχος*. Er handelt hier vom Meineide: Wer falsch schwöre, dessen Seele sey voll der ärgsten Unruhe; denn: *ὁ γὰρ ἑκάστῃ ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκὼς ἔλεγχος, οὐδὲν εἰωθὼς παραδέχεσθαι τῶν ὑπαιτίων, μισοπονήρῳ καὶ φιλαρέτῳ χρώμενος ἀεὶ τῇ φύσει, κατήγορος ὁμοῦ καὶ δικαστὴς ὁ αὐτὸς ὤν, διακινηθεὶς, ὡς μὲν κατήγορος αἰτιᾶται, κατηγορεῖ, δυσωπεῖ· πάλιν δὲ ὡς δικαστὴς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσθαι, καὶ ἂν μὲν ἰσχύσῃ πεῖσαι, γεγηθὼς καταλλάττεται, μὴ δυνηθεὶς δὲ ἀσπονδεῖ, πολεμεῖ, μήτε μεθ' ἡμέραν μήτε νύκτωρ ἀφιστάμενος, ἀλλὰ κεντῶν καὶ τιτρώ-*

σκων ἀνίατα, μέχρις ἂν τὴν ἀθλίαν καὶ ἐπάρατον ζωὴν ἀποῤῥήξῃ. Diese schöne Beschreibung entspricht ganz dem, was in den oben angeführten Stellen enthalten ist, nur daß hier *ἔλεγχος* statt *λόγος* steht, und der Verweiser ganz als inwohnende Kraft dargestellt wird.

Ja, so sehr waren für Philo die Begriffe von Gewissen und *λόγος* zerschmolzen, daß er den Ausdruck *παράκλητος*, den er sonst nur von dem Logos als Person gebraucht, auf das Gewissen überträgt. So in der Schrift de Victimis, Mang. II. 247, gegen unten. Er spricht hier von dem Gesetze über den Meineidigen (cfr. Levit. V. 20. VI. 2.), der von innerer Angst getrieben, sich selbst angebe. Einem solchen werde Verzeihung zu Theil; allein vor Allem müsse er das anvertraute Gut, um dessen willen er den falschen Eid geschworen, herausgeben, und außerdem ein Fünftheil drüber zur Entschädigung. Nachdem er auf diese Weise den Beleidigten zufrieden gestellt, solle er sich auch im Tempel vor dem Herrn entsühnen: *ὅταν δὲ ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον, „Ἴτω,“ φησὶ, „μετὰ ταῦτα καὶ εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο, τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς, καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῶς μεταβαλών.* Den Ausdruck *παράκλητος* braucht Philo sonst bloß für den Logos, als Person, in der Bedeutung Fürsprecher der Menschen bei Gott. Zwar paßt er in dieser Stelle in der ursprünglichen Bezeichnung, Beistand; aber doch hat die Wendung immer etwas ungewöhnliches an sich, und Philo würde sie gewiß nicht genommen haben, wenn er nicht gewohnt gewesen wäre, *παράκλητος* mit *λόγος*, und dieses wieder mit *ἔλεγχος* gleich zu denken, so daß er also nach dem Grundsatze, zwei Dinge, die einem dritten gleichen, sind sich selbst gleich, eines für das andere setzen konnte.

Blicken wir nun zurück, und überschauen die Lehre vom

Logos, als innerem Principe der Seelen, im Ganzen, so ergibt sich uns folgendes: Philo betrachtet den Logos in dieser Beziehung entweder als augenblicklich von oben in die Seelen strömende Gnade, wie in göttlicher Begeisterung, oder als inwohnende Kraft Gottes, als reine Vernunft, sofern sie in den beiden Ideen des Guten und Wahren, der Weisheit und der Tugend erscheint.

Diese Wendung des Logos-Begriffs ist eine consequente Folgerung aus der Ideenlehre. Alles Endliche ist, unserem Verfasser zufolge, nach göttlichen Ideen, und durch diese entstanden, und das Wesen des menschlichen Geistes ist selbst eine λογικὴ ἰδέα. Nun ist aber der Logos das allgemeinste des Ideellen, τὸ γενικώτατον, folglich wird sich der menschliche Geist zu ihm verhalten, wie die Species zur höchsten Gattung. Aber hinwiederum das Einzelne besteht, nach derselben Lehre, nur dadurch, daß das Allgemeine, die Idee, in dasselbe eingeht und reell in ihm wohnt, folglich hat auch der göttliche Logos seinen Sitz im Menschengeiste, er ist die reine Vernunft, die Weisheit, das reine Gewissen, sofern diese Kräfte sich in uns äußern.

Philo hat diese Lehre noch auf eine andere eigenthümliche Weise ausgeführt, nämlich in dem Dogma vom Ebenbilde, an das wir später kommen werden.

c) Von der göttlichen Weisheit, oder der Σοφία.

Wir gehen zu einer neuen wichtigen Frage über. Philo spricht in zahllosen Stellen seiner Schriften von einer Weisheit, σοφία, beinahe in denselben Ausdrücken und mit denselben Prädikaten, die er vom Logos gebraucht. Es frägt sich nun, in welchem Verhältnisse er beide Begriffe dachte.

„Es gibt eine doppelte Weisheit, sagt er (in der Schrift, quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 56, Mitte, Mang.

I. 490, unten), eine göttliche und eine menschliche; diese sey ein schwaches Abbild der ersteren, und von ihr so sehr verschieden, wie genus und species. Die göttliche liebe die Einsamkeit und wohne bei Gott." Die sinnbildliche Deutung der Turteltaube und Haustaube, welche bei dem Opfer Abraham's, Genesis XV. 9, genannt werden, hatte ihn auf diesen Satz geführt; die Turteltaube bedeute die göttliche, die andere, die menschliche Weisheit. Der Text ist: πρὸς δὲ τούτοις (sc. λάβε μοι, Gott spricht nämlich zu Abraham) „τρυγόνα τε καὶ περιστεράν," τήν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, πτηνὰς μὲν ἀμφοτέρας καὶ ἀναπτῆναι μεμελετηκυίας, διαφερούσας δ' ἀλλήλων, ᾗ διαφέρει γένους εἶδος, ἢ μίμημα ἀρχετύπου. Φιλέρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεὸν, οὗ κτῆμά ἐστι, τὴν μόνωσιν ἀγαπῶσα. Συμβολικῶς αὕτη τρυγὼν καλεῖται, ἥμερος δὲ καὶ τιθασσὸς καὶ ἀγελαῖος ἡ ἑτέρα, τὰ ἀνθρώπων ἄστη περιπολοῦσα, καὶ διαίτῃ τῇ μετὰ θνητῶν ἀσμενίζουσα. Περιστερᾷ ταύτην ἀπεικάζουσιν. Entkleidet man diese Worte ihres allegorischen Schmucks, so bleibt der Satz übrig: die göttliche Weisheit sey von der menschlichen völlig verschieden; nur Gott allein eigenthümlich, und einzig in ihrer Art, denn dieß heißt wohl, „sie wohne bei Niemand." Ganz dasselbe Bild, aus derselben Veranlassung, braucht nun unser Verfasser vom Logos. Man vergleiche dieselbe Schrift, Pf. IV. 102, Mitte: περιστερᾷ μὲν ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἐπειδὴ τιθασσὸν καὶ σύντροφον ἡμῖν ἐστι τὸ ζῶον, εἰκάζεται, τῷ δὲ τούτου παραδείγματι, ἡ τρυγών. Ὁ γὰρ θεοῦ λόγος φιλέρημος καὶ μονωτικὸς, ἐν ὄχλῳ τῶν γενομένων καὶ φθαρησομένων οὐχὶ φυρόμενος, ἀλλ' ἄνω φοιτᾷν εἰθισμένος ἀεὶ, καὶ ἑνὶ ὀπαδὸς εἶναι μεμελετηκώς.

Dieselbe Weisheit nennt Philo in der Schrift, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 192. Mang. I. 536, oben, die Burg und Wohnung des höchsten Königs,

aus folgender Veranlassung. Er war vorher auf das Lob der Zehnzahl gerathen, und unerschöpflich in dieser Materie, geht er die verschiedenen mosaischen Einrichtungen und Gebräuche durch, in denen ihre Würde gefeiert werde. Auf diese Weise, sagt er nun, sey auch das Stiftszelt aus zehn Vorhängen gemacht; denn das Gebäude der Weisheit müsse die vollkommene Zahl, die zehn, in sich fassen. Die Weisheit aber sey die Wohnung des höchsten Herrschers. Sofern das Gezelt die zehn Vorhänge enthalte, bedeute es die Ideenwelt; die wirkliche Welt sey daran abgebildet, sofern die Vorhänge aus Stoffen bestehen, welche die vier Elemente darstellen. Der Text ist: προϊὼν δὲ καὶ τὸ θεῖον ἐνδιαίτημα, τὴν σκηνὴν, „δέκα αὐλαίας“ ἐρεῖ· τὸ γὰρ τῆς ὅλης πῆγμα σοφίας ἀριθμὸν τέλειον εἴληχε, δεκάδα. Σοφία δὲ αὐλὴ καὶ βασίλειόν ἐστι τοῦ πανηγεμόνος καὶ μόνου βασιλέως αὐτοκράτορος. Ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστὶν, ἐπειδὴ καὶ τὰς αὐλαίας ἐκ τοιούτων συνύφηνεν, ἃ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύμβολά ἐστιν.

Die Worte ὁ μὲν δὴ νοητὸς οἶκος οὗτος, αἰσθητὸς δὲ ὁ κόσμος ἐστὶν, bieten einige Schwierigkeit dar. Man muß wohl so verbinden, ὁ μὲν νοητὸς οἶκος, sein intelligibles Haus οὗτος ἐστὶν ist diese, nämlich die Weisheit, deren Sinnbild die Stiftshütte, ὁ δὲ αἰσθητὸς, sein sichtbares Haus ist die Welt; diese ist aber auch abgebildet, nämlich an dem Stoffe, aus dem die Vorhänge bestehen. Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel übrig, daß dieß der Sinn des Originals seyn muß. Wenn es nun heißt, die Weisheit sey die Wohnung des Höchsten, so ist dieses Bild daher entstanden, weil in der Stiftshütte, dem Sinnbilde der göttlichen Sophia, der Höchste wohnen soll; folglich drückt es keine eigenthümliche Idee des Verfassers aus, und will bloß dasselbe besagen, was in der oben angeführten Stelle durch die Worte, κτῆμα θεοῦ ἐστι, bezeichnet wird. Viel wichtiger ist die Be-

ziehung der Sophia auf den *κόσμος νοητός*; da diese ganz freiwillig, und ohne Zwang durch den Text, gegeben wird. Abermals wird also der Weisheit dasselbe zugeschrieben, was sonst dem Logos, so wie auch diesem vorzugsweise die Zehnzahl heilig ist.

Diese Weisheit ist ferner älter, als die Welt, und Weltschöpferin. Man vergleiche das Buch de caritate, Mang. II. 385, unten. Er sagt hier, Moses habe nicht seine Kinder, nicht seinen Neffen, nicht einmal den vielbewährten Josua geradezu zu seinen Nachfolgern in der Regierung und Leitung des Volkes ernannt, sondern Gott darüber befragt, und auf die Einwürfe, warum er nicht selbst handle und wähle, geantwortet: „Zur Führung eines Volks ist Weisheit nöthig; diese kommt aber nur von Gott.“ Er drückt dieß so aus: *σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν, οὔτε θέμις οὔτε δυνατὸν ἄλλῳ τῳ κρίνειν, ἢ θεῷ, καὶ τοῖς ἀδόλως καὶ καθαρῶς καὶ γνησίως αὐτῆς ἐρῶσιν.*

Der zweite Satz, daß sie die Weltschöpferin sey, wird z. B. behauptet de ebrietate, Pf. III. 182, Mitte, Mang. I. 361, unten u. f., in einer bilderreichen Stelle. Er stellt in der genannten Schrift die Trunkenheit, als Laster überhaupt, besonders als das Laster der Unwissenheit dar, und beruft sich auf den Spruch Deuteron. XXI. 20. und 21, wo Moses gebietet, die Aeltern sollen einen ungehorsamen Sohn vor die Gemeinde führen und steinigen lassen. Die Ausdrücke der LXX. sind diese: *ἀπειθεῖ καὶ ἐρεθίζει, συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ.* Dieß benützt nun Philo, zum Beweise, daß Trunkenheit und Laster eins sey. Einen solchen Menschen verklage sein Vater und seine Mutter, die ihn eigentlich retten sollten. Dieß sey natürlich; denn Vater bedeute hier Gott, Mutter die göttliche Weisheit: *Πατρὸς δὲ καὶ μητρὸς κοιναὶ μὲν αἱ κλήσεις, διάφοροι δὲ δυνάμεις.*

Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεός, οὐχ ὡς ἄνθρωπος, ἔσπειρε γένεσιν. Ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα, τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον. Εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον, „Ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με.“ Ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθηνῆς τῶν ὅλων πάνθ᾽ ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθε, εἶναι νεώτερα. Der größte Theil dieser Darstellung ist durch den Zwang des Textes entstanden. Ein solches erzwungenes Bild ist offenbar der Ausdruck Vater von Gott und Mutter von der Weisheit gebraucht; so wie die Befruchtung der einen durch den andern. Die Stelle Deuter. XXI. 20, wo von einer Anklage des Sohnes, durch Vater und Mutter, die Rede ist, legte ihm diese Fessel auf. Dagegen eigenthümliche und freie Ansicht des Verfassers ist dieß, daß die Sophia die Kraft sey, durch welche die Welt entstanden. Was er hierüber sagt, hat gar keine Beziehung zu der Stelle des Pentateuchs, und paßt eigentlich nicht in den Zusammenhang; denn nicht sowohl in der Bedeutung Weltschöpferin, als vielmehr in der andern, als inneres Princip der Seele, die ihm sonst sehr geläufig ist, konnte die Weisheit, als Anklägerin des Unverstandes, aufgeführt werden, insofern nämlich der dem Menschen eingeborne Trieb des Wissens den Trägen anklagt und richtet, gleichwie der Logos, als Gewissen, den überführt, der böse handelt. Man beachte übrigens daß in unserer Stelle, die Sophia als gleichbedeutend mit ἐπιστήμη gesetzt wird, ganz ebenso, wie in der schon oben angeführten Stelle der Schrift de mundi opificio, der λόγος als λογισμὸς θεοῦ κοσμοποιοῦντος erscheint. cfr. Ps. L. 14. Besonders merkwürdig aber ist die exegetische Be-

nützung der Stelle aus den Proverbien, auf welche wir später zurückkommen werden.

Als Weltschöpferin erscheint die *σοφία* noch in vielen andern Stellen. So im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 210, Mitte. Mang. I. 75, Mitte, wo er den Spruch, Genesis II. 24: *ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ προςκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύοι εἰς σάρκα μίαν*, auf folgende Weise erklärt: *ἕνεκα τῆς αἰσθήσεως ὁ νοῦς, ὅταν αὐτῇ δουλωθῇ, καταλίπῃ καὶ τὸν πατέρα, τὸν ὅλων θεόν, καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ, καὶ προςκολλᾶται καὶ ἑνοῦται τῇ αἰσθήσει.* Ganz so und aus ähnlicher Veranlassung erscheint die Sophia in der Schrift quod deter. potiori insidiari soleat, Pf. II. 182, Mitte, wo unser Verfasser das vierte Gebot, „ehre Vater und Mutter, daß es dir wohl gehe," ebenfalls auf Gott und seine Weisheit deutet: *ἐὰν πατέρα μὲν τὸν γεννήσαντα κόσμον, μητέρα δὲ τὴν σοφίαν, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν, τιμῆς ἀξιώσῃς, αὐτὸς εὖ πείσῃ. Δεῖται γὰρ οὐδενός, οὔτε ὁ πλήρης θεός, οὔτε ἡ ἄκρα καὶ παντελὴς ἐπιστήμη· ὥστε τὸν θεραπευτικὸν τούτων μὴ τοὺς θεραπευομένους ἀνενδεεῖς ὄντας, ἀλλ' ἑαυτὸν μάλιστα ὠφελεῖν.* Abermals ist hier die Weisheit gleich mit *ἄκρα θεοῦ ἐπιστήμη*.

Wenn sie in den bisherigen Stellen immer nur, unter dem Bilde der Mutter, zur Weltschöpferin gemacht wird, so erscheint sie an andern Orten in schmucklosen Worten als solche. Man vergleiche de migratione Abrahami, Pf. III. 428, unten: *τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν* (*ὁ θεὸς* nämlich) *οὐ μόνον ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ τὴν ἐπιστήμην τῶν γεγονότων ἱδρυκέναι βεβαιότατα παρ' ἑαυτῷ.* Sie ist hier zugleich weltschöpferische Kraft und Allwissenheit.

Aber nicht nur darin ist die Sophia dem Logos gleich,

daß beiden auf dieselbe Weise die Schöpfung zugeschrieben wird, sondern erstere ist auch, wie der Logos, inneres Princip der Seele, Geberin der Wahrheit und Tugend. So wird sie sehr bilderreich dargestellt in der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, M. I. 553, Mitte. Veranlassung gibt die Aufforderung Isaak's an Jakob (cfr. Gen. XXVIII. 2.) ἀναστὰς ἀπόδραθι εἰς τὴν Μεσοποταμίαν, εἰς τὸν οἶκον Βαιθουὴλ τοῦ πατρὸς τῆς μητρός σου. Diese Worte werden so gedeutet. „Wende dich zur himmlischen Weisheit, denn du wirst an ihr einen sichern Hafen in den Stürmen des Lebens finden. Diese Weisheit werde in der Schrift durch den Namen Bathuel bezeichnet, welcher Tochter Gottes bedeute. Denn wirklich sey die Weisheit eine reine, stets jungfräuliche Tochter. Warum heißt nun aber Bathuel, Vater der Rebekka? wie kann die Weisheit, eine Tochter Gottes, Vater seyn? wohl aus keinem andern Grunde, als weil ihr Name zwar weiblich, ihr Wesen aber männlich ist. Wir bekümmern uns nicht um Namen, sondern erklären die Tochter Gottes, die Weisheit geradezu für den Vater und Erzeuger, der in die Seelen den Saamen der Wissenschaft, des Verstandes und löblicher Handlungen legt." Der Text ist: σοφίας δὲ ὄνομα Βαιθουὴλ ἐν χρησμοῖς ᾄδεται, τοῦτο δὲ μεταληφθὲν, θυγάτηρ θεοῦ προςαγορεύεται· καὶ γνησία γε θυγάτηρ καὶ ἀεὶ πάρθενος, ἀψαύστου καὶ ἀμιάντου φύσεως ἐπιλαχοῦσα, διά τε τὴν ἑαυτῆς κοσμιότητα, καὶ διὰ τὸ ἀξίωμα του γεννήσαντος. Πατέρα δὲ τῆς Ῥεβέκκας Βαιθουὴλ εἶπε. Καὶ πῶς ἡ θυγάτηρ τοῦ θεοῦ, σοφία, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως εἶναι „πατήρ;" Ἢ διότι ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις; Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προςρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων· ἐπειδὴ τὸ μετὰ θεὸν, καὶ ἂν εἰ τῶν ἄλλων ἁπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν θῆλυ ὡς ἂν παρὰ ἄῤῥεν τὸ τὰ ὅλα ποιοῦν ἐλέχθη, κατὰ τὴν πρὸς τἄλλα ὁμοιότητα. Ἀεὶ γὰρ προνομίαν τοῦ

ἄῤῥενος ἔχοντος, ἐνδεῖ καὶ ὑστερίζει τὸ θῆλυ. Λέγομεν οὖν, μηδὲν τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασι διαφορᾶς φροντίσαντες, τὴν θυγατέρα τοῦ θεοῦ σοφίαν ἄῤῥενά τε καὶ πατέρα εἶναι, σπείροντα καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις. Ἔνθεν δὲ ὁ ἀσκητὴς Ἰακὼβ μνᾶται γάμον ἑαυτῷ· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν, ἢ ἐκ τοῦ σοφίας οἴκου κοινωνὸν εὑρήσει, γνώμην ἀνεπίληπτον, ᾗ πάντα συνδιατρίψει τὸν αἰῶνα; Das meiste in dieser Darstellung ist Bild, oder durch den Zwang der Allegorie entstanden, als eigenthümliche Idee unseres Verfassers möchte ich nur den Satz herausheben, daß die göttliche Weisheit in den menschlichen Seelen Erkenntniß wirke, und in ihnen wohne. Dieses spricht er nun auch an vielen andern Stellen, und auf die verschiedenste Weise, aus. Sie ist das Manna, das den Vätern zu Theil ward. So de profugis, Pf. IV. 282, wo er die Stelle Exod. XVI. 4: ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, so erklärt: τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμασιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις. Sie ist der Quell, den Moses aus dem Felsen schlug, und der die Seelen tränkt. Man vergleiche das zweite Buch legis allegor., Pf I. 228, unten: ἡ ἀκρότομος πέτρα, ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν — ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέους ψυχάς. Ebenso erscheint sie in der Schrift quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, Mitte. Er erklärt hier den Spruch, Deuter. XXXII. 13: ἐθήλασαν μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας, auf folgende Weise: πέτραν τὴν στεῤῥὰν καὶ ἀδιάκοπον ἐμφαίνων σοφίαν θεοῦ, τὴν τροφὸν καὶ τιθηνοκόμον καὶ κουροτρόφον τῶν ἀφθάρτου διαίτης ἐφιεμένων. Αὕτη γάρ, οἷα μήτηρ τῶν ἐν κόσμῳ γενομένη, τὰς τροφὰς ἐξ ἑαυτῆς εὐθὺς ἤνεγκε τοῖς ἀποκυηθεῖσιν· ἀλλ' οὐχ ἅπαντα τροφῆς θείας ἠξιώθη, τὰ δὲ ὅσα τῶν ἐκγόνων ἐπάξια τῶν γεννησάντων εὑρίσκετο· πολλὰ γὰρ ἐσθ' ἃ λιμὸς ἀρετῆς, ὁ τοῦ περὶ τὰ σιτία καὶ

ποτὲ σχετλιώτερος, διέφθειρε. Φέρεται δὲ ἡ τῆς θείας σοφίας πηγὴ, τοτὲ μὲν ἠρεμαιοτέρῳ καὶ πρᾳοτέρῳ ῥεύματι, τοτὲ δὲ αὖ μετ' ὀξυτέρου τοῦ τάχους καὶ πλείονος φορᾶς τε καὶ ῥύμης. Ὅταν μὲν οὖν ἠρέμα κατέρχηται, μέλιτος γλυκαίνει τὸν τρόπον· ὅταν δὲ μετ' ὠκύτητος, ἀθρόα ὕλη καθάπερ ἔλαιον ψυχικοῦ γίνεται φωτός. Aehnlich ist eine Aeußerung in der Schrift de posteritate Caini, Pf. II. 322, unten, Mang. I. 251, unten, wo unser Verfasser den Spruch, Genesis XXIV. 16, κατέβη ἡ Ῥεβέκκα ἐπὶ τὴν πηγὴν ἀναπλῆσαι τὴν ὑδρίαν καὶ ἀνέβη, mystisch so deutet: πόθεν γὰρ τὴν φρονήσεως διψῶσαν διάνοιαν εἰκός ἐστι πληροῦσθαι πλὴν ἀπὸ σοφίας θεοῦ, τῆς ἀνελλιποῦς πηγῆς, εἰς ἣν κατιοῦσα ἀναβαίνει κατὰ τὸ συγγενὲς σπουδαῖον μαθητοῦ. Ganz dasselbe über dieselbe Stelle findet sich de profugis, Pf. IV. 310, oben, mit dem Beisatze: ἥδ' ἐστὶν (πηγὴ scl.) ἡ θεία σοφία, ἐξ ἧς αἵ τε κατὰ μέρος ἐπιστῆμαι ποτίζονται καὶ ὅσαι ψυχαὶ φιλοθεάμονες ἔρωτι τοῦ ἀρίστου κατέσχηνται. Hier wird die Weisheit zur ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, wie sonst der Logos als ἰδέα ἰδεῶν erscheint.

Endlich wird die σοφία ganz wie der λόγος auch das Vaterland und die Heimath frommer und weiser Seelen genannt. So im dritten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 270, Mitte. Unser Verfasser sagt hier, der wahre Weise müsse aus sich selbst heraus treten, dem Leibe entfliehen und nur Gott allein leben. Darum heiße es auch, (Exod. XXX. 7,) Moses habe sein Gezelt außerhalb des Lagers aufgerichtet; denn Gezelt bedeute die göttliche Weisheit, in welcher der Gerechte wohne, das Lager aber den Leib; so daß der Sinn des Ausspruches der sey: Ein Weiser, welcher der höheren Wissenschaft theilhaftig sey, lebe außer dem Körper und nur der Weisheit. Die Worte sind: οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ σκηνὴν λαβὼν, τουτέστι σοφίαν, ἐν ᾗ κατασκηνοῖ καὶ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς, ἔπηξε καὶ ἐβεβαιώσατο καὶ

κραταιῶς ἱδρύσατο, οὐκ ἐν τῷ σώματι ἀλλ' ἔξω τούτου. Das Bild ἡ σοφία, ἐν ᾗ ἐνοικεῖ ὁ σοφὸς ist zwar durch das Gegenbild σκηνή entstanden, aber die Idee selbst stimmt trefflich mit den sonstigen Ansichten Philo's überein.

Man ersieht aus der bisherigen Schilderung, daß der Weisheit ganz dieselben Prädikate gegeben werden, welche sonst dem Logos zukommen. Sie ist Umfang und Ort der Ideen, Idee und Kraft zugleich, sie ist die Weltschöpferin, sie ist endlich inneres Princip der Seele, Alles so, wie wir es bei dem Logos fanden, nur daß sie in letzterer Beziehung weniger als eingeborne Kraft des Geistes, als Segen von oben, dargestellt wird, was aber schon in dem Worte liegt, da man gewohnt ist, die Weisheit nicht als etwas Natürliches, sondern als etwas Erworbenes zu denken. Ja, die Uebereinstimmung in den Prädikaten ist so groß, daß jene sehr eigenthümliche Wendung der Logoslehre, der Begriff des τομεύς, auch auf sie übergetragen wird. Dieß geschieht in der Schrift de profugis, Pf. IV. 310, Mang. I. 575, untere Mitte. Er sagt hier, der Quelle, aus welcher Rebekka (der zum Himmlischen aufstrebende Sinn) schöpfte, werde in der Schrift (Genes. XIV. 7.), der sehr passende Name κρίσις und ἁγία gegeben: Ταύτῃ ὁ ἱερὸς λόγος τῇ πηγῇ προςφυέστατα ὀνόματα τίθεται, „κρίσιν" αὐτὴν καὶ „ἁγίαν" προςαγορεύων. „Ἀναστρέψαντες" γάρ, φησίν, ἦλθον ἐπὶ τὴν πηγὴν τῆς κρίσεως, αὕτη ἐστὶ Κάδδης·" καλεῖται δὲ Κάδδης ἅγιος. Μονονοὺκ ἐκβοᾷ καὶ κέκραγεν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία ἁγία τέ ἐστιν, οὐδὲν ἐπιφερομένη γήϊνον, καὶ κρίσις τῶν ὅλων, ᾗ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται. Die Ausdrücke κρίσις τῶν ὅλων, διαζευγνῦναι τὰς ἐναντιότητας, werden ebenso vom Logos τομεύς gebraucht, und namentlich kann διαζευγνῦναι nichts anderes bedeuten, als jenes Scheiden, das sonst dem Logos zugeschrieben wird. —

Ich hoffe, Jedermann werde mit mir diese Stellen ge-

nägend finden für die wohlbegründete Vermuthung, daß λόγος und σοφία Wechselbegriffe seyen. Gegen diese Annahme ließen sich zwar solche Stellen erheben, wo beide Begriffe neben einander gestellt, und deutlich unterschieden werden. Von dieser Art sind folgende. Im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 204, Mitte, Mang. I. 690, gegen unten, wird die Stelle, Genesis II. 10: ποταμὸς δὲ πορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὴν γῆν, so erklärt: Καλεῖ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφίαν, Ἐδὲμ, ἧς ἑρμηνεία τρυφή. Διότι, οἶμαι, ἐντρύφημα καὶ θεοῦ σοφία, καὶ σοφίας θεὸς, ἐπεὶ καὶ ἐν ὕμνοις ᾄδεται, „Κατατρύφησον τοῦ κυρίου.“ Κάτεισι δὲ ὥςπερ ἀπὸ πηγῆς, τῆς σοφίας, ποταμοῦ τρόπον, ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίζῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτὰ, ὡςανεὶ παράδεισον. Man sieht wohl, warum hier λόγος und σοφία einander entgegengestellt werden. Es mußten nämlich, wegen der im Texte stehende Worte Ἐδὲμ und ποταμὸς auch in der Allegorie zwei entsprechende Begriffe aufgefunden werden. Deßwegen kann dieser Unterscheidung, weil sie nicht freiwillig ist, kein großes Gewicht zukommen. Wollte man aber auch einen tiefern philosophischen Sinn in den Worten finden, so könnte es doch nur dieser seyn: Der λόγος, als die auf die Welt wirkende Gotteskraft, geht aus von der ἐνδιάθετος σοφία θεοῦ, und der Unterschied zwischen λόγος und σοφία käme dann auf die oben nachgewiesene Unterscheidung, zwischen dem innern und äußern Logos zurück. Ganz ähnlich ist eine Stelle auf der folgenden Seite: τοῦτον τὸν λόγον εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἑταίρων Μωϋσέως ἐν ὕμνοις εἶπεν (cfr. Psalm 65, 10.), ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων. Καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ᾽, ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα· μᾶλλον δὲ, ὡς εἶπέ τις, ὅλον δι᾽ ὅλων ἀναχεόμενον, καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος, διὰ τὴν συνεχῆ καὶ

ἐπάλληλον τῆς ἀεννάου πηγῆς ἐκείνης φοράν. Niemand wird hier λόγος θεῖος und νᾶμα σοφίας für etwas verschiedenes halten; vielmehr ist letzteres beigesetzt, um die Qualität des λόγος zu bezeichnen.

Scheinbar wichtiger ist eine Unterscheidung in der Schrift **de profugis**, Pf. **IV. 256**, unten, **Mang. I. 557**, Mitte. Er spricht hier allegorisirend über die Stelle, **Exod. XXI. 13**: δώσω σοὶ τόπον, οὗ φεύξεται ὁ φονεύσας ἀκουσίως. „Der Ausdruck τόπος bedeute Gott; die Worte δώσω σοὶ seyen nicht auf den Fliehenden oder den Mörder zu beziehen, sondern auf den, mit welchem Jehova rede, auf Moses oder den τρόπος ψυχῆς, den dieser Name bezeichne. Denn es sey ein großer Unterschied zwischen einem Bürger und Bewohner des τόπος und einem Flüchtlinge, der sich nur vorübergehend dort aufhalten dürfe.“ Um dieß an einem Beispiele zu zeigen, fährt er so fort: τῷ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ θεὸς πατρίδα οἰκεῖν τὴν ἐπιστήμην ἑαυτοῦ, ὡς ἂν αὐτόχθονι δεδώρηται, τῷ δὲ ἐν ἀκουσίοις γενομένῳ σφάλμασι, καταφυγήν, ὡς ὀθνείῳ ξένην, οὐχ ὡς πατρίδα ἀστῷ.

Der Ausdruck ἐπιστήμη θεοῦ, gleichbedeutend mit σοφία, wie wir oben gezeigt, entspricht dem Worte τόπος, das er durch θεός erklärt. Also ist ἐπιστήμη Gott selbst, und der Sinn ist dieser: Der Logos, als Weltkraft, wohnt in der σοφία oder ἐπιστήμη θεοῦ, so daß die Bedeutung der Stelle auf dasselbe Ergebniß hinausläuft, das wir in der vorhergehenden gefunden haben. Ein reeller Unterschied zwischen λόγος und σοφία findet also nicht statt. Dieß geht auch noch aus einer Menge anderer Stellen hervor; denn wenn in den seither angeführten der λόγος von der Weisheit abgeleitet wird, so findet in andern das umgekehrte Verhältniß statt. So **de profugis**, Pf. **IV. 282**, **Mang. I. 566**, oben, in einer Stelle, die schon berührt worden ist. Er redet hier wieder mystisch vom Manna: ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ

τὴν ψυχήν — „οὐ γάρ," ἡ φησι Μωϋσῆς, „ᾔδεισαν τί ἦν" — εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀέναοι. Ἥδ' ἐστὶν ἡ οὐράνιος τροφή, μηνύεται δὲ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς ἐκ προσώπου τοῦ αἰτίου λέγοντος, „Ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ." Τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις. Der Logos erscheint hier als Vater der σοφία, und verhält sich zu letzterer, wie das Allgemeine zum Besondern. Andererseits steht Logos wieder als gleichbedeutend mit der Weisheit da, denn das Manna, oder ἄρτος οὐράνιος wird ja im Anfange des Satzes dem λόγος, am Ende der σοφία gleichgesetzt. Man sieht also auf's klarste, daß unser Verfasser, je nachdem Texte, den er erklärt, bald den einen, bald den andern Begriff voranstellt, daß aber beide im Grunde eins und dasselbe sind.

Wenn noch ein Zweifel übrig wäre, so würde er durch folgende zwei Stellen völlig gehoben, wo der Verfasser selbst die Identität beider ausdrücklich behauptet. Die erste findet sich im ersten Buche legis alleg., Pf. I. 156. unten, und 158. oben, und lautet so: ποταμὸς δέ φησιν ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ, τοῦ ποτίζειν τὸν παράδεισον. Ποταμὸς ἡ γενική ἐστιν ἀγαθότης, αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ θεοῦ σοφίας, ἡ δέ ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τοῦτον πεποίηται ἡ γενικὴ ἀρετή. Die andere steht in dem Buche quod deterior potiori insidiari soleat, Pf. II. 216, Mang. I. 213, zu unterst, und ist theilweise schon angeführt worden. Nachdem er nämlich den Felsen, aus dem Moses Wasser schlug, auf die beschriebene Weise für die σοφία erklärt, fährt er einige Linien weiter unten so fort: τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον, ὃς ὀνομάζεται τὸ γενικώτατόν, τι. Wenn Manna und πέτρα synonym sind, und weiter Manna

mit Logos und πέτρα mit Weisheit eins ist, so sind auch λόγος und σοφία synonym.

Es fragt sich nun bloß noch, warum unser Verfasser bald diesen, bald den andern Ausdruck braucht, und nicht bei einer Bezeichnung stehen bleibt. Außer den schon berührten Gründen, ist es noch ein anderer, der ebenfalls in die Augen fällt, sobald man die angeführten Stellen mit Aufmerksamkeit betrachtet. Er setzt nämlich σοφία statt λόγος hauptsächlich dann, wenn in dem Texte, den er erklärt, weibliche mystische Namen vorkommen, wie μήτηρ, θυγάτηρ, πέτρα, πηγή, σκηνή u. s. w., er setzt dagegen λόγος überall, wo ihn nichts im Texte zwingt, weibliche Namen zu gebrauchen; mit andern Worten, wo seine allegorische Erklärung ungehindert fortfließt, oder da, wo männliche mystische Namen, wie ποταμὸς, ἄρτος οὐράνιος, ihn selbst darauf leiten. Im Allgemeinen ist ihm der Begriff λόγος weit geläufiger, als der andere, σοφία, und man sieht wohl, daß ersterer weit mehr seiner Zeit angehört, als der letztere, worüber später Mehreres. Daher kommt es denn auch, daß er in den historisirenden Schriften, wo der Zwang des Textes und der Allegorie zum großen Theil wegfällt, nur sehr spärlich und meist zufällig von der Sophia redet.

Nachdem wir so die Lehre von der göttlichen Weisheit gegeben haben, ist nöthig, daß wir noch kurz die wichtige Frage berühren, was er sich eigentlich unter der Sophia gedacht habe. Sie läßt sich nicht befriedigend lösen, weil dieser Begriff zu den unsichersten und schwankendsten jener sonderbaren Philosophie gehört. Um einige Klarheit zu gewinnen, muß man vor Allem den doppelten Sinn des Wortes unterscheiden, sofern es nämlich eine δύναμις ἐνδιάθετος oder προφορική bezeichnet. In ersterer Beziehung ist die σοφία vom göttlichen Wesen nicht verschieden, sondern eine Eigenschaft, die vom menschlichen Verstande, in dem mehrere Kräfte un-

terschieden werden, auf den göttlichen übergetragen wurde. In der zweiten Beziehung, sofern die Weisheit eine Weltkraft ist, verhält es sich anders; da Gott, nach unsers Verfassers Lehre, als absolutes Wesen nicht auf die Welt wirken kann, und seine Aeußerung auf dieselbe durch Kräfte vermittelt wird, so gehört die *σοφία* auch unter die Zahl dieser Mittelglieder. Was ist sie nun aber als solches? Eine Andeutung über diese Frage finde ich in einer Stelle der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 428, Mitte: *ἡ σοφία οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾷν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ὁρᾷ. Αὕτη τοῦ θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον ἡλίου φέγγος, οὗ μίμημα καὶ εἰκὼν ἥλιος.* Zwar kann nach dem Zusammenhange bloß der Sinn in dieser Stelle liegen: die Weisheit umfasse die Idee alles Wissens, sie sey die *ἰδέα ἰδεῶν*, so wie alles Anschauliche erst durch die Sonne gegeben werde. Allein die Behauptung, daß sie die Ursonne sey, scheint mehr zu seyn, als ein Bild, wenn man einen Ausspruch über den Wechselbegriff der *σοφία*, über den *λόγος* hiemit vergleicht. De mundi opificio, Pf. I. 18, gegen oben, Mang. I. 6, unten, und 7. oben, spricht er also vom *λόγος*. „Den unsichtbaren, intelligiblen Logos nennt Moses Abbild Gottes, und ein Abbild von diesem ist hinwiederum jenes unsichtbare Licht, das dem göttlichen Logos, der die Schöpfung offenbarte, nachgebildet ist. Es ist dieses Licht ein überhimmlischer Stern, Urquell aller sichtbaren Himmelslichter, und eigentlich Allglanz und der Urborn zu nennen, aus welchem Sonne und Mond und die andern wandelnden und festen Sterne ihr Licht schöpfen: *τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ. Καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστὴρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων, ἣν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καλέσειεν ἄν τις παναύγειαν, ἀφ' ἧς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι πλανῆτές τε καὶ ἀπλα-*

νεῖς ἀρύονται, καθ' ὅσον ἑκάστῳ δύναμις, τὰ πρέποντα φέγγη. In dieser dunkeln Stelle, auf welche wir später zurückkommen werden, liegen folgende Sätze: der Logos ist zugleich Ebenbild Gottes und Offenbarer, oder offenbar gewordener Gott, *ὁ διερμηνεύσας τὴν γένεσιν*. Ein Abglanz von ihm ist das intelligible Urlicht, aus dem die Sterne ihren Glanz schöpfen. Demnach muß auch der Logos selbst eine Lichtnatur seyn, sofern er von Gott getrennt und als kosmische Kraft gedacht wird. Dieß fällt um so weniger auf, wenn man bedenkt, daß Philo Gott selbst als ein Lichtwesen darstellt. Da nun aber ferner *σοφία* und *λόγος* in jeder Beziehung Wechselbegriffe sind, so gilt dieß auch von dieser. Folglich möchten wir wohl Recht haben, wenn wir in der oben angeführten Stelle mehr als ein bloßes Bild oder Umschreibung und Wortschmuck finden. Nun erhebt sich aber noch die zweite Frage, wie die *σοφία*, die doch zuerst bloß eine Eigenschaft des göttlichen Verstandes ist, zu so etwas werden konnte. Abermals finden wir eine Andeutung hierüber in dem zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 228, unten, wo er sagt: *ἡ ἀκρότομος πέτρα* (aus welchem Moses Wasser schlug, und der unserem Verfasser, wie wir wissen, ein Bild der himmlischen Weisheit ist), *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*. Man könnte versucht seyn, die Worte *ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν* für ein Bild zu halten, das ganz auf Rechnung des Beiworts *ἀκρότομος* bei *πέτρα*, dem Sinnbilde der göttlichen Weisheit, zu schreiben sey, und also für rein zufällig anzusehen; allein man kommt auf eine ganz andere Meinung, wenn man diesen Ausspruch mit einer Stelle der Weisheit Salomo's vergleicht, deren Verfasser in dieselbe Schule mit Philo gehörte. Im siebenten Capitel V. 25. wird von der *σοφία* gesagt: *ἀτμὶς γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως, καὶ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής*. Ist

dieß nicht ein anderer Ausdruck für eine und dieselbe Idee, die unser Verfasser mit den Worten bezeichnet, *ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*?

Ich, meines Theils, bin vollkommen hievon überzeugt. Um so wichtiger ist denn diese Stelle auch für die Lehre vom Logos, über den sich kein ähnlicher Ausspruch findet. Denn wenn die Weisheit eine von Gott ausgeschiedene Kraft, ein ausgeflossenes Urlicht ist, so muß es auch ihr Wechselbegriff, der Logos, seyn.

d) Vom *πνεῦμα ἅγιον*.

Neben der *σοφία* und dem *λόγος* kommt noch ein *πνεῦμα ἅγιον* mit Prädikaten vor, wie sie den beiden erstern gegeben werden; es ist daher nöthig, daß wir unsere Untersuchung auch auf dieses Wort ausdehnen.

Πνεῦμα θεοῦ oder *πνεῦμα ἅγιον* ist ein Begriff, der wahrscheinlich von den Alexandrinern nicht selbstständig ausgebildet wurde, der wenigstens in den Schriften Philo's selten und nur da vorkommt, wo ihn der Text des alten Testaments von selbst darauf leitete. Er nimmt übrigens das Wort in derselben doppelten Bedeutung, die auch im Originale gilt, in geistiger nämlich und physischer. Hauptstelle ist de gigantibus, Pf. II. 366, Mang. I. 265, gegen unten: Das Wort *πνεῦμα* habe eine doppelte Bedeutung; „es bezeichne die bewegte Luft, das dritte Element, und so komme es im ersten Capitel der Genesis bei der Weltschöpfung vor. Die zweite Bedeutung sey reine vollkommene Weisheit, die jeder Weise in sich trage; so Beseleel (cfr. Exod. XXXI. 1 — 3.). Moses und die 70 Aeltesten (Numeri XI. 17.). Der Text lautet so: *λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἕνα μὲν τρόπον, ὁ ῥέων ἀὴρ ἐπὶ γῆς, τρίτον στοιχεῖον ἐποχούμενον ὕδατι. Παρ'*

ὅ φησιν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ, „Πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος·“ ἐπειδήπερ ἐξαιρόμενος ὁ ἀὴρ κοῦφος ὢν ἄνω φέρεται, ὕδατι βάσει χρώμενος. Καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει. Δηλοῖ δὲ ἐπὶ τοῦ τῶν ἁγίων ἔργων δημιουργοῦ καὶ τεχνίτου φάσκων, ὅτι „Ἀνεκάλεσεν ὁ θεὸς τὸν Βεσελεὴλ, καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν πνεύματος θείου, σοφίας, συνέσεως, ἐπιστήμης, ἐπὶ παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι.“ Ὥστε τὸ τί ἐστι πνεῦμα θεῖον ὁρικῶς διὰ τῶν λεχθέντων ὑπογράφεσθαι. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ Μωϋσέως πνεῦμα, ὃ ἐπεφοίτησε τοῖς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέροις, τοῦ διενεγκεῖν ἑτέρων καὶ βελτιωθῆναι χάριν, οἷς οὐδὲ πρεσβυτέροις ἔνεστι γενέσθαι πρὸς ἀλήθειαν, μὴ μεταλαβοῦσι τοῦ πανσόφου πνεύματος ἐκείνου.

In physischer Beziehung kommt indeß πνεῦμα nur noch einmal, soviel mir bekannt, bei unserem Verfasser, vor. De mundi opificio, Pf. I. 88, Mitte, sagt er aus Gelegenheit der Stelle, Genes. II. 6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζεν πᾶν τὸ πρόςωπον αὐτῆς: „mit Recht habe Moses das süße Wasser von der Meeresfluth abgesondert, und für sich als Element hingestellt, weil die Erde wohl ohne das Meer, nicht aber ohne das süße Wasser bestehen könne, da sie durch letzteres zu einem Ganzen verbunden, gleichsam geleimt werde. Die Erde werde nämlich, theils durch die Macht des verbindenden Geistes zusammengehalten, theils durch die Nässe, weil diese verhindere, daß sie sich nicht in kleine Bruchstücke zerspalte. Συνέχεται δὲ καὶ διαμένει (sc. ἡ γῆ) τὰ μὲν πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει, τὰ δὲ νοτίδος οὐκ ἐώσης ἀφαυαινομένην κατὰ τρύφη μικρὰ καὶ μεγάλα θρύπτεσθαι. Zu dieser unerwarteten Wendung veranlaßte ihn ohne Zweifel die Stelle, Genes. I. 2, wo ja ein Geist Gottes vorkommt, der über dem Wasser schwebt. Da Philo eben dieses πνεῦμα in dem zunächst vorher angeführten Ausspruche für eine Naturkraft erklärt, so ist kein Zweifel, daß es auch hier so zu

nehmen sey, was andererseits auch aus der engen Verbindung hervorgeht, in welche er es zu einem der vier Elemente, dem Wasser, setzt. Allein man darf nicht vergessen, daß unser Verfasser auch den λόγος, der, wie wir zeigen werden, in den meisten Beziehungen, gleichbedeutend mit πνεῦμα ist, als δεσμὸς τῶν ὅλων vorstellt; es mußte ihm daher um so leichter werden, eine Bestimmung, an die er schon vom λόγος her gewohnt war, auch auf diesen andern Begriff überzutragen.

Als geistiges Princip konnte πνεῦμα auf doppelte Weise gedacht werden, entweder als eine der menschlichen Seele eingeborne Kraft, oder als eine vorübergehende Gabe der Gottheit.

In ersterer Bedeutung finden wir das Wort im ersten Buche legis allegor. Pf. I. 140. 142. Mang. I. 50. u. flg. Er erklärt hier die Stelle, Genes. II. 7: ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς. „Das Wort ἐνεφύσησε sey soviel als ἐψύχωσε τὰ ἄψυχα, er belebte den νοῦς. Diese Belebung besteht darin, daß er ihm das wahre Leben, d. h. die Fähigkeit zur Tugend, oder daß er ihm die Möglichkeit gab, das höchste Wesen zu erkennen. Der Act der Belebung bestehe darin, daß Gott durch das πνεῦμα seine schaffende Kraft auf den Menschen überleite;. Grund derselben sey, theils die Liebe Gottes, theils die Absicht, den Menschen frei und zurechnungsfähig zu machen, damit er nach Tugend streben könne, und wenn er wegen Lasterthaten gestraft würde, die Strafe als verdient anerkennen müsse, weil er die Macht besitze, durch das πνεῦμα oder die ἐμψύχωσις das Gute zu thun.“ Φιλόδωρος ὢν ὁ θεὸς χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσι καὶ τοῖς μὴ τελείοις, προκαλούμενος αὐτοὺς εἰς μετουσίαν καὶ ζῆλον ἀρετῆς, ἅμα καὶ τὸν περιττὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος ἑαυτοῦ, ὅτι ἐξαρκεῖ καὶ τοῖς μὴ λίαν ὠφεληθησομένοις. — Ἥδ' ἐστὶν ἡ αἰτία, δι' ἣν ἄγονον μὲν οὐδεμίαν ψυχὴν ἐδημιούργησεν ἀγαθοῦ, καὶ ἂν ἀδύνατος ἡ χρῆσις ἐνίοις ἦν

αὐτοῦ. Ἕτερον δὲ λεκτέον ἐκεῖνο. Βούλεται τὰ θεῖα δίκαια εἰςαγαγεῖν· ὁ μὲν οὖν μὴ ἐμπνευσθεὶς τὴν ἀληθινὴν ζωήν, ἀλλ' ἄπειρος ὢν ἀρετῆς, κολαζόμενος ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, εἴπεν ἂν ὡς ἀδίκως κολάζεται, ἀπειρίᾳ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ σφάλλεσθαι περὶ αὐτό. Αἴτιον δὲ εἶναι τὸν μηδεμίαν ἐμπνεύσαντα ἔννοιαν αὐτοῦ. Τάχα δὲ μηδ' ἁμαρτάνειν φήσει τὸ παράπαν, εἴ γε τὰ ἀκούσια καὶ τὰ κατὰ ἄγνοιαν οὐδὲ ἀδικημάτων λόγον ἔχειν φασί τινες. Τό γε μὲν „ἐνεφύσησεν" ἴσον ἐστὶ τῷ „ἐνέπνευσεν" ἢ „ἐψύχωσε" τὰ ἄψυχα. Μὴ γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπλησθείημεν, ὥςτε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι· ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρωπόμορφος. Ἐμφαίνει δέ τι καὶ φυσικώτερον ἡ προφορά. Τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον. Τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. Τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; Ἕνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Τίνος ἕνεκα, ἢ ὅπως ἔννοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; Ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; Οὐ γὰρ ἂν ἐπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις. Das, was hier mit dem Namen πνεῦμα und ἐμφυσᾷν bezeichnet wird, ist ebendasselbe, was er sonst dem λόγος zuschreibt.

Noch deutlicher geht dieß hervor aus einer Stelle des Buchs quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 26, Mitte. Mang. I. 480. unten, und 481, oben. Philo sagt hier, es gebe ein doppeltes Leben, ein Leben im Geiste und ein Leben im Fleische. Vater des letzteren, sey der irdische Adam, Mutter desselben Eva, welche deßhalb Adam, Mutter des

Lebens, d. h. des *βίος ἀβίωτος* genannt habe. Die Geburt einer solchen Vermählung sey Damaskus (die Stelle, Genes. XV. 2, hatte ihn hierauf geleitet), ein treffender Name für die bezeichnete Sache, er besage nämlich Sack des Bluts; Sack sey der Leib, Blut bedeute die niedere, thierische Seele. Gleichwie nämlich unter Auge bald der ganze Kreis des Organs, bald nur der Stern zu verstehen sey, so bezeichne auch der Ausdruck *ψυχή*, bald die Seele im Allgemeinen, bald nur den edelsten Theil derselben, gleichsam die Seele der Seele. Dieß sey der göttliche Geist, welchen Gott den Menschen eingehaucht habe. Die hergehörigen Worte sind: *ψυχὴ γὰρ διχῶς λέγεται, ἥ τε ὅλη καὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτῆς μέρος, ὃ, κυρίως εἰπεῖν, ψυχὴ ψυχῆς ἐστι, καθάπερ ὀφθαλμὸς ὅ τε κύκλος σύμπας, καὶ τὸ κυριώτατον μέρος τὸ ᾧ βλέπομεν, ἔδοξε τῷ νομοθέτῃ διπλῆν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς, αἷμα μὲν τὸ τῆς ὅλης, τοῦ δὲ ἡγεμονικωτάτου πνεῦμα θεῖον. Φησὶ γοῦν ἄντικρυς, „Ψυχὴ πάσης σαρκὸς, αἷμά ἐστιν.“ Εὖ γε τὸ προσνεῖμαι τῷ σαρκὸς ὄχλῳ τὴν αἵματος ἐπιῤῥοὴν, οἰκεῖον οἰκείῳ· τοῦ δὲ νοῦ τὴν οὐσίαν ἐξ οὐδενὸς ἤρτησε γεννητοῦ, ἀπὸ θεοῦ δ' ἄνωθεν καταπνευσθεῖσαν εἰςήγαγεν. „Ἐνεφύσησε γὰρ,“ φησὶν, „ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων εἰς τὸ πρόςωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν,“ ἣν καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ποιητοῦ λόγος ἔχει τυπωθῆναι. Ὥςτε διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι καὶ λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων.*

Das *πνεῦμα* macht also das eigenste Wesen des Geistes aus, und ist eben nach dieser Stelle ein anderer Ausdruck für *τυπωθῆναι κατὰ τὴν εἰκόνα* oder *τὸν λόγον*. Beinahe mit diesen Worten sagt er dieß in der Schrift de plantatione, Pf. III. 96, oben, Mang. I. 332, gegen unten: „Gott habe dem Menschen, vor allen andern Geschöpfen, eine aufrechte Gestalt gegeben, zum Zeichen, daß er in die Höhe stre-

ben solle, daß seine Bestimmung nicht irdischer Art sey. Andere Philosophen erklären dieß so: weil sein Geist aus dem Aether gebildet sey, habe er eine Verwandtschaft zu diesem und strebe deßhalb nach oben. Anders und weiser, als die übrigen, lehre Moses, daß die Seele nach keinem irdischen, sondern nach einem himmlischen Vorbilde, dem göttlichen Logos, geschaffen sey; denn es heiße ja, „Gott bließ ihm den Hauch des Lebens ein;“ folglich müsse er auch nach dem Bilde des Ewigen geschaffen seyn.“ Die Worte sind: ὁ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. „Ἐνέπνευσε γάρ,“ φησὶν, „ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, ι ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίαι· διὸ καὶ λέγεται „κατ' εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι,“ οὐ μὴν κατ' εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων. Ἀκόυθον οὖν, τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ ίου λόγον ἀπεικονισθείσης, καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς ἡν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ανατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εὐδήλως καταλαμβάνηται. Nach diesen Worten ist ἐμφυσᾷν gleich κατ' εἰκόνα θεοῦ ποιεῖν, also auch πνεῦμα gleich dem λόγος oder Ebenbild Gottes.

Dieses Ebenbild ist in den meisten Menschen verdunkelt, sie sind herabgesunken in's Fleisch, oder in das Sinnenleben, so daß von jenem erhabenen Erbtheile, wenn es auch nicht ganz verloren ist, doch nur wenige Spuren übrig bleiben. Wäre dieß nicht so, so würden alle Menschen voll göttlicher Weisheit seyn und ein himmlisches Leben führen. Weil dieß aber nicht der Fall ist, so werden andere Mittel nöthig, um sie zum Ziele zu leiten, oder vielmehr die göttliche Wirksamkeit zeigt sich auf andere Weise an ihnen thätig, als dadurch, daß

sie jene inwohnende Kraft in ihnen erhält. So muß man sich den Uebergang zu der andern Bedeutung des Wortes πνεῦμα denken, nach der es eine vorübergehende göttliche Gabe bezeichnet.

In diesem Sinne erscheint πνεῦμα de gigantibus, Pf. II. 364. unten, und 366, oben, Mang. I. 265. „Weil die Menschen in den Sinnen leben, könne auch der Geist Gottes nicht in ihnen bleiben; darum heiße es auch, Genes. VI. 3: *οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας.* Die hergehörigen Worte sind: *ἐν τοῖς τοιούτοις* (sc. *ἐν σαρκὶ, οὐκ ἐν πνεύματι ζῶσιν*) *ἀμήχανον τὸ τοῦ θεοῦ καταμεῖναι καὶ διαιωνίσαι πνεῦμα, ὡς δηλοῖ καὶ αὐτὸς ὁ νομοθέτης.* „*Εἶπε γὰρ*," *φησὶ, κύριος ὁ θεὸς, οὐ καταμενεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας.*" *Μένει μὲν γάρ ἐστιν ὅτε, καταμένει δὲ οὐδ' εἰσάπαν παρὰ τοῖς πολλοῖς ἡμῖν. Τίς γὰρ οὕτως ἄλογος ἢ ἄψυχός ἐστιν, ὡς μηδέποτε ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου μήθ' ἑκὼν μήτ' ἄκων λαβεῖν; Ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς ἐξαγίστοις ἐπιποτᾶται πολλάκις αἰφνίδιος ἡ τοῦ καλοῦ φαντασία, συλλαβεῖν δὲ αὐτὴν καὶ φυλάξαι παρ' ἑαυτοῖς ἀδυνατοῦσιν. Οἴχεται γὰρ εὐθέως μετανασταῖσα, τοὺς προςεληλυθότας οἰκήτορας νόμον καὶ δίκην ἐκδεδιῃτημένους ἀποστραφεῖσα, πρὸς οὓς οὐδ' ἂν ποτε ἧκεν, εἰ μὴ τοῦ διελέγξαι χάριν τοὺς ἀντὶ καλῶν αἰσχρὰ αἱρουμένους.* Das Wirken des göttlichen Geistes in uns, besteht also darin, daß die Seele *ἔννοιαν τοῦ ἀρίστου λαμβάνει*, daß sie *τὰ καλὰ αἱρεῖται*, endlich, daß das *πνεῦμα ἐλέγχει τοὺς κακοὺς*, lauter Prädikate, die sonst dem *λόγος* oder der *σοφία* zugeschrieben werden. Weiter unten, Pf. 368, zu unterst, Mang. I. 266, unten, sagt er: „Geist und Fleisch könne deßwegen nicht zusammenwohnen, weil: *οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν σοφίας, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γὰρ καθάπερ τὶς θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρώ-*

τος καὶ μέγιστος ὑποβέβληται. Hinderniß des Geistes ist also die ἄγνοια, folglich kann auch πνεῦμα und σοφία nicht verschieden seyn. — Noch deutlicher geht dieß hervor aus mehreren andern Stellen desselben Buchs. Man vergleiche z. B. Pf. II. 376, gegen unten, Mang. I. 269, zu oberst. Nachdem er hier den Spruch, Levit. XVIII. 6: ἄνθρωπος, ἄνθρωπος πρὸς πάντα οἰκεῖον σαρκὸς αὐτοῦ οὐ προσελεύσεται, ἀποκαλύψαι αἰσχημοσύνην, ἐγὼ κύριος, mystisch dahin erklärt hat: der Mensch solle nicht im Fleische leben (τὰ οἰκεῖα τῆς σαρκὸς μὴ ποιεῖν), sondern im Geiste, fährt er fort: Die Worte ἐγὼ κύριος seyen deßhalb beigesetzt, damit der Mensch, wenn auch nicht aus innerem Antriebe, so doch aus Furcht vor den Strafen des Allmächtigen jene Regel befolge: πάντα γὰρ πεπληρωκὼς ὁ θεὸς, ἐγγύς ἐστιν, ὥστε ἐφορῶντος καὶ πλησίον ὄντος μάλιστα μὲν αἰσθέντες, εἰ δὲ μὴ τοῦτο, εὐλαβηθέντες γοῦν τὸ ἀνίκητον κράτος τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, καὶ τὸ φοβερὸν καὶ ἀπαραίτητον ἐν ταῖς τιμωρίαις, ὁπότε τῇ κολαστηρίῳ χρῆσθαι δυνάμει διανοηθείη, ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες· ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰχήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ᾽ ἡμῖν. Geist ist also gleich Weisheit.

Eine andere merkwürdige Wendung derselben Idee, kommt einige Sätze weiter unten vor. Nach den angeführten Worten fährt Philo nämlich so fort: Der Geist weile nur da, wo keine Veränderung, wo Unwandelbarkeit sey, wo dagegen Zwiespalt, Schranken, Zweiheit herrsche, da könne er nicht verbleiben. Siehst du (ruft er, Mang. I. 270, oben, Pf. II. 378, aus), wie nicht einmal der Hohenpriester Logos in heiliger Behausung verbleiben darf, da er dieselbe nur einmal des Jahres betritt: ὁρᾷς ὅτι οὐδὲ ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ σχολάζειν ἐν τοῖς ἁγίοις δώμασι δυνάμενος, ἄδειαν ἔσχηκε κατὰ πάντα καιρὸν πρὸς αὐτὰ φοιτᾶν, ἀλλ᾽ ἅπαξ δι᾽ ἐνιαυτοῦ μόλις.

Zu Erklärung dieser Stelle ist zu bemerken, daß unser Verfasser sonst den Hohenpriester mit dem Logos vergleicht, nur in ganz anderer Beziehung, wie wir weiter unten zeigen werden, nämlich nicht insofern, als er nur einmal des Jahres das Innerste des Tempels betreten darf, sondern sofern ihm (als dem reinsten Geiste) vor allen andern Kreaturen das Recht zusteht, das Allerheiligste zu sehen, d. h. (nach der mystischen Erklärung), Gott zu erkennen. Die Wendung, die Philo hier nahm, paßt also gar nicht zu seiner sonstigen Darstellung, da von diesem Bilde nur das Prädikat oder der Begriff, *οὐ καταμένειν*, nicht aber das Subjekt oder der λόγος *ἀρχιερεύς*, der sonst im innersten Heiligthume bleibend, wohnt, mystisch angewendet werden konnte. Philo fühlte auch diesen Uebelstand selbst. Um sich aus der Verlegenheit zu reißen, benützt er die Zweideutigkeit des Logosbegriffs, und schiebt statt des ἀρχιερεύς den λόγος προφορικός unter, indem er so fortfährt: „Der Logos darf nicht im Heiligthume bleiben, denn wo ausgesprochene Rede ist, das ist Wandelbarkeit und Zwiespalt (δυάς, weil die Rede den Uebergang vom Geistigen in's Sinnliche bezeichnet). Nur da, wo keine Stimme vernommen wird, und reine Beschauung Gottes herrscht, da ist Unwandelbarkeit und Einheit, dort ist nun auch Verbleiben des heiligen Geistes: *τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ προφορὰν οὐ βέβαιον, ὅτι δυάς. Τὸ δὲ ἄνευ φωνῆς μόνῃ ψυχῇ τὸ ὂν θεωρεῖν, ἐχυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα. Ὥςτε οὖν ἐν μὲν τοῖς πολλοῖς, τουτέστι τοῖς πολλὰ τοῦ βίου τέλη προτεθειμένοις, οὐ καταμένει τὸ θεῖον πνεῦμα, καὶ ἂν πρὸς ὀλίγον χρόνον ἀναστραφῇ, μόνῳ δὲ ἀνθρώπων εἴδει ἑνὶ παραγίνεται, ὃ πάντα ἀπαμφιασάμενον τὰ ἐν γενέσει, καὶ τὸ ἐσώτατον καταπέτασμα καὶ προκάλυμμα τῆς δόξης, ἀνειμένῃ καὶ γυμνῇ τῇ διανοίᾳ πρὸς θεὸν ἀφίξεται. Οὕτω καὶ Μωϋσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πήξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνήν,*

τουτέστι τὴν γνώμην ἱδρυσάμενος ἀκλινῆ, προσκυνεῖν τὸν θεὸν ἄρχεται, καὶ εἰς τὸν γνόφον, τὸν ἀειδῆ χῶρον, εἰςελθὼν, αὐτοῦ καταμένει, τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς. So verworren und unklar auch diese Stelle ist, so bleibt es immer merkwürdig, daß er das πνεῦμα θεῖον dahin setzt, wo die reinste geistige Thätigkeit, (ἄνευ φωνῆς μόνῃ τῇ διανοίᾳ τὸ ὂν θεωρεῖν) statt findet, daß er seinen Besitz durch das mystische Bild, ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὴν σκηνὴν πῆξαι, das sonst auf den λόγος bezogen wird, bezeichnet, daß er endlich das πνεῦμα in diese innige Verbindung mit dem λόγος ἀρχιερεὺς setzt. Etwas weiter unten sagt er noch, „nur bei Menschen, wie Moses, bleibe der Geist immer, indem er sie in alle Wahrheit leite; von den andern trenne er sich aber gleich nach seinem Herabsteigen wieder: τούτῳ μὲν οὖν (scl. dem Moses und Seinesgleichen) τὸ θεῖον ἀεὶ πάρισταται πνεῦμα, πάσης ὀρθῆς ἀφηγούμενον ὁδοῦ (ein Sprachgebrauch, der ganz an Johannes erinnert), τῶν δὲ ἄλλων, ὡς ἔφην, τάχιστα διαζεύγνυται.

Der göttliche Geist ist also eine himmlische Kraft, die bald die Menschen besucht, bald wieder verläßt, also auch nicht zu ihren eigensten Wesen zu rechnen ist. Die Art seiner Wirkung auf die Seele wird als ein Zug nach oben beschrieben. So de plantatione, Pf. III. 98, Mitte. Mang. I. 333, gegen oben. Nachdem er hier gezeigt, die Bestimmung des Menschen sey, nach oben zu trachten, fährt er fort: „Deßwegen brauche auch die Schrift von denjenigen, welche unersättlich sind in Weisheit und Wissenschaft, den Ausdruck ἀνακαλεῖν (cfr. Exodus XXXI. 2, XIX 20.), denn die Weisen, welche die Gottheit anhauche, werden zu ihr empor in die Höhe gezogen. Oder wäre es nicht arg, wenn durch Wirbelwinde, Bäume, Lastschiffe, Dinge, die unendlich schwer sind, in die Luft geschleudert werden, die Seele aber, die doch keine Schwere hat, durch den göttlichen Geist nicht nach oben

gezogen werden könnte? Die Worte sind: διὰ τοῦτο (wegen der Bestimmung nach oben), ἐν τοῖς χρησμοῖς οἱ σοφίας καὶ ἐπιστήμης ἄπληστοι διατελοῦντες „ἀνακεκλῆσθαι“ λέγονται. Πρὸς γὰρ τὸ θεῖον ἄνω καλεῖσθαι θέμις τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καταπνευσθέντας. Δεινὸν γάρ, εἰ τυφῶσι μὲν καὶ ἅρπυιαις αὐτόπρεμνα δένδρα πρὸς ἀέρα ἀνασπᾶται, καὶ μυριάγωγα σκάφη βρίθοντα φόρτῳ, καθάπερ τινὰ τῶν κουφοτάτων ἐκ μέσων τῶν πελαγῶν ἀναρπάζεται, καὶ λίμναι καὶ ποταμοὶ μετάρσιοι φέρονται, τοὺς γῆς κόλπους ἐκλιπόντος τοῦ ῥεύματος, ἅπερ ἀνιμήσαντο αἱ τῶν ἀνέμων κραταιόταται καὶ πολυπλοκώταται δῖναι· τῇ δὲ τοῦ θείου πνεύματος καὶ πάντα δυνατοῦ καὶ τὰ κάτω νικῶντος φύσει, κοῦφος ὁ νοῦς ὤν, οὐκ ἐπελαφρίζεται, καὶ πρὸς μήκιστον ὕψος ἐξαίρεται, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀνόθως.

Πνεῦμα erscheint hier auf's deutlichste als eine außerweltliche Kraft, die zwar bei den Menschen einkehrt, aber nicht zu ihrem Wesen zu rechnen ist. In diesem Sinne muß wohl πνεῦμα auch genommen werden, in einer Stelle der Schrift, de mundi opificio, Pf. I. 98, Mang. I. 34, unten, wo er von dem Zustande Adam's vor dem Sündenfalle sagt: συγγενής τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος (θεοῦ), ἅτε δὴ πολλοῦ ῥυέντος εἰς αὐτὸν τοῦ θείου πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως.

Wir haben seither das Wort πνεῦμα nur in allgemeiner Beziehung, sofern es der σοφία oder dem λόγος gleich ist, betrachtet; aber es hat noch eine eigenthümliche Bedeutung, als πνεῦμα προφητικόν. Da nämlich der Geist Gottes die Wahrheit selbst ist, und in alle Wahrheit leitet, so muß er demjenigen, bei dem er einkehrt, auch die Zukunft enthüllen, sofern dieß die höchste Probe der Weisheit ist. Ganz diesen Ideengang entwickelt Philo in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 175, zu unterst. Er erzählt hier nach

Exod. XVI. 22, das Volk habe am sechsten Tage doppelt soviel Manna vorgefunden und eingesammelt, als sonst, und doch sey nichts davon in Verwesung übergegangen, wie an den andern Tagen. Als die Aeltesten dieß dem Gesetzgeber meldeten, habe er ausgerufen: „Dieß geschicht um des Sabbats willen.“ In dieser Verkündigung findet Philo eine prophetische Voraussage, und drückt sich so darüber aus: *ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις καταπλαγεὶς Μωϋσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ αἱ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν. Ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Bild und Ausdruck entspricht hier genau dem Johanneischen Sprachgebrauche.

Πνεῦμα, in dieser Beziehung, hat oft den Beisatz *προφητικόν*. So braucht er von den siebzig Aeltesten, Pf. IV. 304, zu unterst, den Ausdruck: *οἱ ἑβδομήκοντα οἷς τὸ θεῖον ἐπενεμήθη καὶ προφητικὸν πνεῦμα.* Beinahe immer, wo von Vorherverkündigung der Zukunft die Rede ist, bedient er sich des Wortes *πνεῦμα*. So von Joseph, de vita Jos., M. II. 58, gegen oben. Pharao frägt hier seine Diener, ob sie einen Mann wissen, der seine Träume deuten könne, und stellt die Frage so: *ἆρ', εἶπεν, ἄνδρες, εὑρήσομεν τοιοῦτον ἄνθρωπον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεῖον ἐν ἑαυτῷ.* So von Moses, da er den Untergang der Aegypter im Schilfmeere voraussagt, im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 108, gegen unten. Als das Volk die Aegypter heranziehen sah, wandte es sich voll Verzweiflung an Moses; dieser sucht es zu trösten und sagt: *ἐν ἀπόροις πόρον εὑρεῖν ἴδιον θεοῦ. Τὰ ἀδύνατα παντὶ γεννητῷ, μόνῳ δυνατὰ καὶ κατὰ χειρός. Καὶ ταῦτα μὲν ἔτι καθεστὼς διεξῄει. Μικρὸν δ' ἐπισχὼν, ἔνθους τε γίνεται καταπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ εἰωθότος ἐπιφοιτᾷν αὐτῷ πνεύματος, καὶ θεσπίζει προφητεύων τάδε. Ἣν ὁρᾶτε*

συμπαθῶν συναλοῦσαν, οὐκ ἔτ' ἀντιπαραγένηται ὄψεσθε. So endlich von Bileam im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, Mitte. Auf die Aufforderung des Königs Balaak, daß er Israel fluchen solle, sey er hinausgegangen: „ἔξω δὲ προελθὼν, ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος, ὃ πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἔντεχνον μαντικὴν σοφιστείᾳ ὑπερόριον τῆς ψυχῆς ἤλασε.

Wie unser Verfasser sich hiebei die menschliche Selbstthätigkeit völlig ausgeschlossen dachte, und wie, nach seiner Meinung, in einem solchen Zustande, das πνεῦμα an die Stelle des νοῦς trete, haben wir in dem Capitel von der Inspiration oben nachgewiesen. Wir wollen jetzt nur noch eine merkwürdige Stelle über das Wesen des πνεῦμα anführen. In der Schrift de gigantibus, Pf. II. 366, unten und 368. Mang. I. 266, oben, sagt er, aus Veranlassung des Spruches, Num. XI. 17: καταβήσομαι (Jehova spricht) καὶ λαλήσω ἐκεῖ (ἐν τῇ σκηνῇ) μετά σου καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοι, καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ τοὺς ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους, diese Worte seyen nicht von wirklicher Abtrennung zu verstehen; denn so etwas sey in göttlichen Dingen gar nicht möglich, sondern man müsse sich eine Uebertragung denken, ähnlich wie die, wenn eine Fackel an einer andern angezündet werde, was gar keine Abnahme des Feuers bei der ersteren bewirke: μὴ νομίσῃς οὕτω τὴν ἀφαίρεσιν κατὰ ἀποκοπὴν καὶ διάζευξιν γίνεσθαι, ἀλλὰ οἷα γένοιτ' ἂν ἀπὸ πυρὸς, ὃ καὶ ἂν μυρίας δᾷδας ἐξάψῃ, μένει μηδ' ὁτιοῦν ἐλαττωθὲν ἐν ὁμοίῳ. Τοιαύτη τίς ἐστι καὶ τῆς ἐπιστήμης ἡ φύσις· τοὺς γὰρ φοιτητὰς καὶ γνωρίμους ἀποφήνασα ἐμπείρους πάντας, κατ' οὐδὲν μέρος ἐλαττοῦται, πολλάκις δὲ καὶ πρὸς τὸ ἄμεινον ἐπιδίδωσιν, ὥσπερ φασὶ τὰς ἀπαντλουμένας πηγάς· καὶ γὰρ ἐκείνας λόγος ἔχει τότε μᾶλλον γλυκαίνεσθαι. Αἱ γὰρ συνεχεῖς πρὸς ἑτέρους ὁμιλίαι μελέτην καὶ ἄσκησιν ἐμποιοῦσαι, ὁλόκληρον τελειότητα

ἐργάζονται. Εἰ μὲν οὖν τὸ ἴδιον αὐτοῦ Μωϋσέως πνεῦμα, ἢ τινος ἄλλου γεννητοῦ, τοσούτῳ πλήθει γνωρίμῳ ἔμελλε διανέμεσθαι, καὶ ἂν κατακερματισθὲν εἰς μοίρας τοσαύτας ἠμειοῦτο. Νῦν δὲ τὸ ἐπ' αὐτῷ πνεῦμά ἐστι τὸ σοφὸν, τὸ θεῖον, τὸ ἄτμητον, τὸ ἀδιαίρετον, τὸ ἀστεῖον, τὸ πάντα δι' ὅλων ἐκπεπληρωμένον· ὅπερ ὠφελοῦν οὐ βλάπτεται μεταδοθὲν ἑτέρῳ, οὐδ' αὖ προστεθὲν ἐλαττοῦται τὴν σύνεσιν, καὶ ἐπιστήμην, καὶ σοφίαν. Der göttliche Geist ist untheilbar, weil er nicht menschlicher Art ist, sondern der übersinnlichen, der Ideenwelt angehört.

Πνεῦμα hat demnach bei Philo eine vierfache Bedeutung: 1) kosmische Kraft; 2) Uridee der Seele; 3) von oben strömende Weisheit, und endlich, 4) bedeutet es noch den prophetischen Geist. In den drei ersten Beziehungen fällt es mit den Begriffen *σοφία* und *λόγος* zusammen, und wenn die physische Seite nur schwach berührt wird, so tritt die geistige desto stärker in ihrer Idendität mit den beiden andern Begriffen hervor. Die vierte Bedeutung ist eigenthümlich; aber im Grunde ist doch das *πνεῦμα προφητικὸν* nur eine Species des höhern Begriffs der *σοφία* und des *λόγος*, und diese beiden letztern werden bloß darum nicht als Quell der prophetischen Begeisterung dargestellt, weil sie allgemeiner genommen werden. Der Begriff *πνεῦμα θεῖον* oder *ἅγιον* mußte nothwendig mit den beiden andern zusammenfallen, weil alles Mögliche, was dem göttlichen Geiste etwa zugeschrieben werden konnte, schon in jenen beiden erschöpft war.

Wir haben also drei Ausdrücke für dieselbe Sache bei Philo gefunden: *λόγος*, welches Wort gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn von göttlicher Einwirkung auf die Welt oder die Seelen im Allgemeinen die Rede ist, *σοφία*, das dann gesetzt wird, wenn weibliche Namen des Textes mystisch zu erklären sind, *πνεῦμα* endlich, das nur da vorkommt, wo es schon im Texte steht, im übrigen aber den beiden erstern

Begriffen gleich ist, ausgenommen in seiner speciellen Bedeutung als πνεῦμα προφητικόν.

Nun ist nur noch die eine Frage übrig, wie jene untheilbare göttliche Kraft, die bald λόγος, bald σοφία und πνεῦμα genant wird, auf die Seelen einwirken könne. Diese Frage müssen wir aber für jetzt aufschieben, da sie erst im Capitel vom Menschen gelöst werden kann.

Wir gehen über zum wichtigsten, aber auch schwierigsten Theile des Logosbegriffs, nämlich zu der Lehre von den

e) Personificationen des Logos; der Logos eine wahrhafte Person.

Was wir seither über den philonischen Logos beigebracht haben, läßt sich, auf keine Weise, mit dem Begriffe einer Person zusammenreimen, und so steht denn zum Voraus zu erwarten, daß der Logos zwar bildlich als Person hingestellt, keineswegs aber von dem Verfasser als ein wirkliches Wesen, als eine Person geschildert werde. Dennoch ist dieß der Fall. Wir werden, um dieß zu beweisen, wie bisher, vom Einfachen und Natürlichern, zum Zusammengesetzteren fortschreiten, und demgemäß, zuerst die Personificationen, dann die Stellen geben, in denen der Logos unbezweifelt als Person erscheint.

Alle Personificationen des Logos gehen von gewissen alttestamentlichen Bildern aus, die auf den Logos übergetragen werden. Diese sind: 1) der Begriff ἀρχιερεύς; 2) εἰκὼν θεοῦ; 3) einige andere, die aus diesen beiden abgeleitet sind, oder sonst mit ihnen in engem Verbande stehen. Beginnen wir mit den ersteren. Eine der merkwürdigsten Personificationen des λόγος als ἀρχιερεύς findet sich, de profugis, Pf. IV. 270 — 276. Mang. I. 562. und 563. Philo geht in dieser Schrift, aus Veranlassung der Flucht Hagar's, die verschiedenen mystischen Bedeutungen der biblischen Worte

φυγή, φυγάς, φυγεῖν, durch, und kommt in unserer Stelle an die Erklärung des mosaischen Gesetzes über die Rückkehr derer, die sich wegen eines Todtschlages flüchtig gemacht haben. Es heißt nämlich, Num. XXXV. 25, wer einen unvorsätzlichen Mord begangen, könne ohne Gefahr vor dem Bluträcher in eine der angewiesenen Freistätten fliehen, und, wenn der Hohepriester gestorben, dürfe er furchtlos in seine Heimath zurückkehren.

Philo sagt nun, dieses Gesetz biete nach der wörtlichen Erklärung große Schwierigkeiten dar. Die Strafe des Aufenthalts in den Freistätten werde durch den völlig zufälligen und wechselnden Termin, nämlich den Todestag des Hohenpriesters, ungleich, und dadurch unbillig; denn es sey ein möglicher Fall, daß ein Schuldiger nur einen Tag vor dem Tode des Oberpriesters den Todtschlag begehe, und auf diese Weise gleich wieder zurückkehren dürfe, während ein anderer, der schon in den ersten Amtsjahren eines jungen Hohenpriesters gesündigt, Jahre lang in der Verbannung bleiben müsse. Dieser Schwierigkeit entgehe man durch die allegorische Erklärung. Nach dieser sey unter dem Hohenpriester nicht ein Mensch, sondern der göttliche Logos zu verstehen, auf welchen auch alle Prädikate passen, die sonst im Pentateuch dem Hohenpriester gegeben werden. Er verunreinige sich, wie Moses (Levit. XXI. 11,) von letzterem sage, weder an seinem Vater (dem Geiste nämlich), noch an seiner Mutter (der Sinnenkraft); denn er habe die reinsten und unvergänglichen Erzeuger; zum Vater, Gott, den Vater des Alls, zur Mutter die Weisheit, durch welche alles Erschaffene geboren sey. Auf den Logos passe ferner, was Levit. XXI. 10, vom Hohenpriester gesagt werde: sein Haupt sey mit Oel gesalbt; denn sein Haupt, d. h. sein innerstes Wesen glänze in überstrahlendem Lichte. Auch das hohepriesterliche Kleid trage er; denn der älteste Logos des Ewigen zieht die Welt als sein

Kleid an; er ist von den vier Elementen umwunden, so wie die Seele des Frommen in Tugenden gehüllt ist. Der Logos entblöße auch sein Haupt nie (cfr. Levit. XXI. 10.), noch lege er jemals sein königliches Diadem ab, dieses Sinnbild einer, wenn auch nicht selbstständigen, doch statthalterischen und unermeßlichen Gewalt. Der Logos zerreiße auch sein Gewand nicht (Levit. XXI. 10.), denn er ist selbst das Band des Weltalls; er hält die Theile des Ganzen zusammen, und verhindert, daß sich keiner ablöst, gleich wie die Seele des einzelnen Menschen das Band des Körpers ist, und die Harmonie in allen seinen Theilen erhält, oder gleich wie der Geist des Frommen die Tugenden festhält, und sie in ihrer Wechselwirkung auf einander kräftiget und bewahret. Der Logos geht endlich, wie Moses (Levit. XXI. 11.) von dem Hohenpriester sagt, zu keiner gestorbenen Seele ein; denn Tod ist das lasterhafte Leben, und der Logos verunreinigt sich durch keinen Frevel, welchen der Unverstand auf sich zu laden pflegt. Ihm ist endlich eine reine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte zum Weibe gegeben, nämlich ein lauterer, reiner, unverwüstlicher Sinn. Nie wird er Gemahl einer Wittwe, einer Verstoßenen oder einer Hure (Levit. XXXV. 14.), da er unversöhnliche Feindschaft mit allen diesen hält. Denn Abgeschiedenheit, Trennung, Entfernung von der Tugend, Alles, was unrein und unheilig, ist ihm ein Gräuel. Eine Hure aber, d. h. die vielgestaltige, vielmännerige, vielgöttische Meinung würdigt er nicht einmal seines Anblicks, da er nur die Tugend liebt, nur an seinem Vater und Führer, an Gott hängt. Eine außerordentliche Höhe der Vollendung erscheint in Allem, was den Logos betrifft. Von dem, der das große Gelübde gethan (der Nazireer, cfr. Num. VI.), weiß die Schrift wohl, daß er, wenn auch nicht freiwillig, doch unvorsätzlich fehlen kann. Deßwegen heißt es auch (Num. VI. 9.): „So Jemand plötzlich vor ihm stirbt, so

wird er für den Augenblick (παραχρῆμα) verunreinigt. Denn die unfreiwilligen Sünden, die von außen schnell und nur für den Augenblick über uns kommen, verunreinigen die Seele nicht auf alle Zeit, eben deßhalb, weil sie unvorsätzlich sind. Wenn nun auf diese Weise selbst derjenige, der das große Gelübde gethan (nach der mystischen Erklärung ein hoher τρόπος der Tugend), unrein werden kann, so steht dagegen der Hohepriester über vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünden; beide erreichen ihn nicht.

Nun fährt Philo so fort:

„Was ich bisher über die Aehnlichkeit des λόγος und ἀρχιερεύς sagte, ist mit gutem Bedachte beigebracht; denn jetzt kann ich erst zeigen, warum der Tod des Hohenpriesters der natürliche Termin für die Rückkehr der Flüchtigen ist. So lange nämlich dieser heiligste Logos in den Seelen lebt und fortdauert, kann kein unvorsätzlicher Fehler in sie eingehen, denn er ist unverträglich mit jeglicher Sünde; so er aber stirbt, das heißt nicht, wenn er selbst untergeht, sondern, wenn er aus unsern Seelen abscheidet, so ist auch die Rückkehr den Sünden geöffnet; denn wenn diese abgeschnitten war, so lange er in uns lebte, so muß sie wohl eintreten, sobald er Abschied von uns nimmt. Es ist ein dem großen und makellosen Hohenpriester, dem Ueberführer (ἔλεγχος), von Gott verliehenes Vorrecht, daß kein Makel des Sinnes mit ihm zusammenwohnen darf. Flehen wir daher, daß der große Verweiser, welcher Richter und Hohepriester zugleich ist, und unsere Seele zum Sitze des Gerichtes erhalten hat, auf immer in unsere Seele einziehe. —

Wir geben nur die letzten Worte des griechischen Textes, weil auf ihnen Alles beruht. Mang. I. 563, Mitte, Pf. IV. 274, untere Mitte: ταῦτα δὲ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ μοι λέλεκται, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ διδάξαι, ὅτι φυσικωτάτη προθεσμία καθόδου φυγάδων ὁ τοῦ ἀρχιερέως ἐστὶ θάνατος. Ἕως μὲν γὰρ

ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ, ἀμήχανον τροπὴν ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, οὐκ αὐτὸς διαφθαρεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διαζευχθεὶς, κάθοδος εὐθὺς δίδοται τοῖς ἑκουσίοις σφάλμασιν. Εἰ γὰρ μένοντος καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξῳκίζετο, μετανισταμένου πάντως εἰσοικισθήσεται. Γέρας γὰρ ἐξαίρετον ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεὺς, ἔλεγχος, ἐκ φύσεως κεκάρπωται, τὸ μηδέποτ' εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον γνώμης ὀλισθον. Διόπερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα, δικαστὴν ὁμοῦ καὶ ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον, ὑπ' οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται. Es ist vorerst zu bemerken, daß die allegorische Wendung, welche Philo jenem mosaischen Gesetze gibt, unpassend ist, weil sie von einem sehr wesentlichen Punkte des Textes abweicht. Nach dem Texte nämlich, ist die Rückkehr nach Hause für den Flüchtling ein heißersehntes Gut, nach der Allegorie ein Uebel; nach dem Texte, ist der Tod des Hohenpriesters für den Verbannten ein Glück, nach der Allegorie das höchste Verderben. Sollte dieß Philo nicht selbst gefühlt haben? Wenn man bedenkt, mit welcher Aengstlichkeit er sich sonst an den Text anschmiegt, so muß man diese Frage bejahen. Warum hat er nun diese Wendung genommen? Offenbar, weil ἀρχιερεὺς ihm überhaupt das liebste Bild für den λόγος war, da seine Zeit, oder vielmehr die Schule, der unser Verfasser angehörte, in dem Hohenpriester ein Sinnbild desselben fand. Dieß dürfen wir mit vollem Rechte annehmen, weil Philo auch sonst den Logos schlechthin, und als ob Jedermann seiner Meinung wäre, mit dem Hohenpriester identificirt, und weil er in unserer Stelle alle Prädikate des letztern auf den ersteren, in einer Weise überträgt, die auf eine ausgebildete Theorie in diesem Punkte hinweist.

Der λόγος ἀρχιερεὺς erscheint nun hier als Weltschöpfer durch seine Mutter die Sophia; als Weltseele, als Quell der Weisheit und der Tugend, endlich als innerstes Wesen des menschlichen Geistes, als Gewissen. Alle Prädikate, die ihm sonst zukommen, sind also in dieser merkwürdigen Personification vereinigt. Daß diese sehr stark ist, und oft an den Schein einer wirklichen Person gränzt, wird Jedermann zugestehen. Aber die Täuschung verschwindet durch die letzten Worte, und es ist über das wahre Wesen dieses Logos kein Zweifel mehr möglich; er ist eine rein pantheistische Idee, auf eine Weise dargestellt, die an die Neuplatoniker oder an Giordano Bruno erinnert. Er ist die Urvernunft, die allgemein genommen, weltschöpferische Kraft und Band der Welten ist; auf den Menschen bezogen, als Quell der Weisheit und Tugend, als innerstes Wesen des Geistes, als Gewissen erscheint.

Eine andere, fast noch stärkere Personification derselben Art findet sich in dem zweiten Buche de somniis, Pf. V. 182—206. Mang. I. 683—692, wo von dem Traume des Mundschenken Pharao's die Rede ist (Genes. XL.). Philo läßt sich so darüber vernehmen: „Trauben und Weingärten haben einen zweifachen mystischen Sinn, bald bedeuten sie etwas Reines, nämlich das freudige Versunkenseyn der Seele in Gott; dann aber auch Trunkenheit, Unverstand, Bosheit; so in dem Traume des Mundschenken. Er ist Diener Pharao's, denn dieser ist der Gott widerstrebende Sinn (ὁ ἀντίθεος νοῦς); er ist sein Mundschenke, denn dieser nährt sich, statt mit Tugenden, mit ausschweifender Sinnenlust.“ Nun bricht er, (Pf. V. 182), den Mundschenken anredend, in folgende Worte aus: „Was beginnst du, Unsinniger! du wähnest, etwas, das zur Freude führt, deinem Herrn zu reichen; in Wahrheit nährst du die Flamme der Thorheit und Zügellosigkeit in ihm. Aber vielleicht (ruft er sich selbst unterbre-

chend aus), möchtest du mir antworten: klage mich nicht voreilig an, ehe du genauer meine Stellung erwogen hast. Zum Mundschenken bin ich bestellt, bei einem Manne, der niemals sich in der Mäßigkeit und andern Tugenden übte, sondern ein Schlemmer, ein Ungerechter ist, der nie sich selbst beherrschen lernte, sondern stolz auf seinen Unverstand, einst zu sagen wagte: „ich kenne den Herrn nicht“ (cfr. Exod. V. 2. Philo verwechselt hier den Pharao, unter dem Joseph lebte, mit dem andern, gegen den Moses gesandt war.) Was kannst du es mir also übel nehmen, wenn ich das thue, was meinem Gebieter angenehm ist. Wundere dich nicht, wenn anderes Gott, anderes dem Gott widerstrebenden Sinne, Pharao, gefällt. Wer ist der Mundschenke Gottes? — der Opferspender, der wahrhaft große Hohepriester, der die ewigen Gnadengaben zur Austheilung erhielt, und die heilige Schaale mit ungemischtem Weine, d. h. sich selbst, ausspendet. Siehst du, wie ganz die Verschiedenheit der Gebieter, auch die Verschiedenheit der Mundschenken bestimmt. Deßhalb bin denn ich, als Mundschenke Pharao's, dessen halsstarriger und unmäßiger Sinn sich in Wollüste versenkt, ein Verschnittener, ein Mensch, dem die Zeugungskraft der Seele entnommen ist, nicht Mann, nicht Weib, weder Saamen zu geben noch zu empfangen, fähig; ein Zwittergeschöpf, an dem das menschliche Gepräge verdorben ist, untheilhaftig der Unsterblichkeit durch Zeugung von Kindern, ausgeschlossen aus der heiligen Gemeinde, denn einem Eunuchen ist der Eintritt versagt (Deuteron. XXIII. 1.). Dagegen ist jener Hohepriester vollkommnen Leibes; Mann einer Jungfrau, der es, was das Wunderbarste ist, nicht nach der Weiberweise geht. Und nicht nur Mann ist er, und fähig, makellose und jungfräuliche Gedanken zu erzeugen, sondern auch Vater heiliger Kräfte (λόγοι), von denen die einen Aufseher und Wächter der Natur sind, mit Namen Ithamar und Eleazar (Levit. X. 6.), die

andern Diener Gottes, welche die himmlische Flamme nähren und pflegen. Denn immer mit heiligen Reden beschäftigt, locken sie, wie man aus dem Holze Feuer reibt, die reine Flamme der Frömmigkeit (aus den Herzen) hervor. Er selbst aber, der Vater und Führer dieser λόγοι, ist nicht ein unbedeutendes Glied der heiligen Gemeinde, sondern dasjenige, ohne welches der Rath der Seelenbewohner gar nicht versammelt werden kann; der Rathsälteste (ὁ πρυτάνις καὶ δημιουργός), der allein und ohne die andern durch eigene Macht Alles zu beschließen und auszuführen vermag. Mit andern zusammengestellt, ist er zwar nur einer, für sich betrachtet, unendlich viel; (ich lese nämlich, statt ὁ λόγος, das keinen Sinn gibt, mit Mangey ὀλίγος) er ist gleich einem ganzen Gerichte, einer ganzen Rathsversammlung, gleich dem ganzen Volke, gleich dem Menschengeschlechte, oder vielmehr, wenn ich die Wahrheit sagen soll, niedriger als Gott, höher als die Menschen. Denn wenn der Hohepriester in das Allerheiligste tritt, sagt Moses (Levit. XVI. 17.), so ist er kein Mensch. Was nun sonst, wenn er kein Mensch ist? ein Gott? ich möchte ihn nicht so nennen, denn dieser Name ward Moses gegeben, da er noch in Aegypten war, wo er der Gott Pharao's genannt wurde (Exod. VII. 1.), ebenso wenig aber ein Mensch, sondern vielmehr eine Natur, die in der Mitte zwischen beiden steht, gleichsam beide äußersten Enden berührt."

Zu Erklärung dieser merkwürdigen Stelle Folgendes. Wenn Philo von einem Mundschenken Gottes spricht, so ward er auf dieses Bild durch die Vergleichung mit Pharao geführt. Da ihm dieser der νοῦς ἀντίθεος ist, oder das ungöttliche Wesen als Person gedacht, und da er in dieser Eigenschaft einen Mundschenken hat, so mußte Philo dem höchsten Wesen, um den Gegensatz vollständig durchzuführen, auch etwas Ähnliches beigeben, und dieses, für uns freilich anstößige Bild, fällt in der hellenischen Sprache weniger auf, weil die Grie-

chen ja längst einen Mundschenken des Zeus kannten. Wenn er ihn ferner den Mann einer Jungfrau nennt, der es nie nach der Weiberweise gehe, so ist dieß, theils eine Anspielung auf das levitische Gesetz (Levit. XXI. 13.), das dem Priester gebot, eine Jungfrau zum Weibe zu nehmen, theils auf die Geschichte der Sarah, von der es (Genes. XVIII. 11,) heißt: ἐξέλιπε τῇ Σάῤῥᾳ γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα. Philo legt in seinen allegorischen Schriften großes Gewicht auf diese Stelle, und findet darin den Sinn, daß Sarah reine Tugend sey. Der Satz, er habe eine reine Jungfrau zum Weibe, der es nicht mehr nach der Weiberweise gehe, besagt demnach, die reine Tugend sey sein Weib oder Eigenthum, ganz so, wie es oben vom Logos heißt, die Weisheit sey seine Mutter. Derselbe wird ferner Vater heiliger λόγοι genannt, und unter diesen sind Eleazar und Ithamar aufgezählt. Der Grund dieser sonderbaren Wendung ist der, daß er sonst, wie wir später zeigen werden, in Aaron, der für Moses reden mußte, ein Sinnbild des göttlichen Logos, der göttlichen Rede findet. Söhne Aaron's sind nun Eleazar und Ithamar, darum konnte er sie in mystischem Sinne auch zu Söhnen des Mundschenken machen, der, wie wir gleich zeigen werden, vom Logos nicht verschieden ist. Einige der Kinder des göttlichen οἰνοχόος sollen die himmlische Flamme nähren. Ohne Zweifel hat diese Wendung ihren Grund darin, daß die Gestirne, die reinsten und frömmsten Wesen nach Philo, sonst auch δυνάμεις und λόγοι genannt werden. Wenn er ferner sagt, jener Mundschenke Gottes, sey kein unbedeutendes Glied der Gemeinde, so ist klar, daß er durch den Gegensatz, gegen den Mundschenken Pharao's, auf diese Behauptung geleitet wurde; denn dieser war ein Verschnittener, und als solcher unfähig, in die heilige Gemeinde aufgenommen zu werden. Philo deutet dieses Gesetz oft auf die Unfähigkeit zur Tugend, und trägt hier sein Gegentheil auf den ἀρχιερεύς über: er sey

nicht bloß zum Eintritte in die Gemeinde befähigt, sondern das erste der Mitglieder, ja der ganzen Versammlung gleich. Für die Behauptung, daß der ἀρχιερεύς eine übermenschliche Natur sey, citirt er die Stelle, Levit. XVI. 17: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, εἰσπορευομένου τοῦ ἀρχιερέως — ἕως ἂν ἐξέλθῃ, aber auf eine eigenthümliche Weise, indem er das Beiwort πᾶς wegläßt, ἄνθρωπος auf ἀρχιερεύς bezieht, und den Satz so ausdrückt: ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεύς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται.

Am meisten Schwierigkeit machen endlich die Worte: ich möchte ihn keinen Gott nennen, denn diesen Namen hat der Oberprophet Moses, da er noch in Aegypten war, empfangen. (Der Text lautet so: τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρα γε θεός, οὐκ ἂν εἴποιμι· τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κλῆρον ὁ ἀρχιπροφήτης ἔλαχε Μωϋσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεός.) Es könnte scheinen, Philo wolle hier den ἀρχιερεύς oder οἰνοχόος θεοῦ unter Moses herabsetzen; ich glaube dieß nicht, vielmehr will er sagen, dieser Name wäre für jene Natur nicht genugsam bezeichnend. Alles beruht auf dem Beisatze: ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ. Aegypten ist nämlich für Philo ein Symbol des Leibes, und sofern er in diesem den Ursprung des Bösen findet, auch des Bösen. Wahrscheinlich will er also sagen, wenn Moses, so lange er noch im Leibe wallte und allen Reizungen zum Bösen ausgesetzt war, schon Gott Pharao's genannt wurde, wie kann dann dieser Name für den ἀρχιερεύς, den Vater der heiligen λόγοι, bezeichnend seyn?

Es frägt sich nun, was unter dem οἰνοχόος, [illegible] ἁγίων λόγων u. s. w. zu verstehen sey. Die Prädikate weisen auf den θεῖος λόγος hin. Gewiß aber wird dieß durch eine Stelle derselben Schrift, Mang. I. 691, Pf. V. [illegible] u. flg. Er ist hier zur Erklärung des pharaonischen Traums

Genes. XLI. 17.), und zwar zu den Worten gekom-
ἦν ἑστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ. Das
ποταμὸς bedeute die Rede, λόγος; diese habe eine dop-
Natur, sie sey gut oder böse. Als gut erscheine sie
enes. II. 10. Ebenfalls als gut stelle der Psalmist den Lo-
gos dar, wenn er Ps. 65, 10. singe: ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων, über welche Stelle er sagt: καί τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα. Endlich erscheine der λόγος als ποταμὸς, Ps. 45, 5: τὸ ὅρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ. Unter dieser Stadt Gottes sey keineswegs die heilige Stadt, Jerusalem, zu verstehen; diese liege ferne von allen Strömen, sondern das Wort sey ein Bild, entweder für die ganze Welt, die wahre μεγαλόπολις, oder die Seele des Weisen, in welcher, nach der Schrift, Gott wie in einer Stadt wandle; denn es heiße, Levit. XXVI. 12: περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός. Nun fährt er fort: καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν, τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; Οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον — ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα — φάρμακον. Hier erscheint also der οἰνοχόος bestimmt als λόγος, folglich ist auch jene Frage gelöst.

Die Ausdrücke, besonders in der ersteren Stelle, sind nun so stark, daß man sich versucht fühlt, keine bloße Personification, sondern eine wahrhafte Person anzunehmen; aber man wird wieder irre in dieser Annahme, wenn man die anderen Aeusserungen, wie folgende, in Anschlag bringt: der Vater der heiligen Logoi sey kein unwesentliches Glied der Gemeinde,

nicht bloß zum Eintritte in die Gemeinde befähigt, sondern das erste der Mitglieder, ja der ganzen Versammlung gleich. Für die Behauptung, daß der ἀρχιερεὺς eine übermenschliche Natur sey, citirt er die Stelle, Levit. XVI. 17: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, εἰςπορευομένου τοῦ ἀρχιερέως — ἕως ἂν ἐξέλθῃ, aber auf eine eigenthümliche Weise, indem er das Beiwort πᾶς wegläßt, ἄνθρωπος auf ἀρχιερεὺς bezieht, und den Satz so ausdrückt: ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται.

Am meisten Schwierigkeit machen endlich die Worte: ich möchte ihn keinen Gott nennen, denn diesen Namen hat der Oberprophet Moses, da er noch in Aegypten war, empfangen. (Der Text lautet so: τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρα γε θεός, οὐκ ἂν εἴποιμι· τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κλῆρον ὁ ἀρχιπροφήτης ἔλαχε Μωϋσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεός.) Es könnte scheinen, Philo wolle hier den ἀρχιερεὺς oder οἰνοχόος θεοῦ unter Moses herabsetzen; ich glaube dieß nicht, vielmehr will er sagen, dieser Name wäre für jene Natur nicht genugsam bezeichnend. Alles beruht auf dem Beisatze: ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ. Aegypten ist nämlich für Philo ein Symbol des Leibes, und sofern er in diesem den Ursprung des Bösen findet, auch des Bösen. Wahrscheinlich will er also sagen, wenn Moses, so lange er noch im Leibe wallte und allen Reizungen zum Bösen ausgesetzt war, schon Gott Pharao's genannt wurde, wie kann dann dieser Name für den ἀρχιερεὺς, den Vater der heiligen λόγοι, bezeichnend seyn?

Es frägt sich nun, was unter dem οἰνοχόος, πατὴρ ἁγίων λόγων u. s. w. zu verstehen sey. Die Prädikate weisen auf den θεῖος λόγος hin. Gewiß aber wird dieß durch eine Stelle derselben Schrift, Mang. I. 691, Pf. V. 206. u. flg. Er ist hier zur Erklärung des pharaonischen Traums

(cfr. Genes. XLI. 17.), und zwar zu den Worten gekommen: *φμην ἑστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ.* Das Wort *ποταμὸς* bedeute die Rede, *λόγος*; diese habe eine doppelte Natur, sie sey gut oder böse. Als gut erscheine sie Genes. II. 10. Ebenfalls als gut stelle der Psalmist den Logos dar, wenn er Ps. 65, 10. singe: *ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων*, über welche Stelle er sagt: *καὶ τινα τῶν ἐπὶ γῆς ῥεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι· ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα.* Endlich erscheine der *λόγος* als *ποταμὸς*, Ps. 45, 5: *τὸ ὅρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ.* Unter dieser Stadt Gottes sey keineswegs die heilige Stadt, Jerusalem, zu verstehen; diese liege ferne von allen Strömen, sondern das Wort sey ein Bild, entweder für die ganze Welt, die wahre *μεγαλόπολις*, oder die Seele des Weisen, in welcher, nach der Schrift, Gott wie in einer Stadt wandle; denn es heiße, Levit. XXVI. 12: *περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός.* Nun fährt er fort: *καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν, τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος; Οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν τὸ γάνωμα, τὸ ἥδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς, τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον — ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι χρησώμεθα — φάρμακον.* Hier erscheint also der *οἰνοχόος* bestimmt als *λόγος*, folglich ist auch jene Frage gelöst.

Die Ausdrücke, besonders in der ersteren Stelle, sind nun so stark, daß man sich versucht fühlt, keine bloße Personification, sondern eine wahrhafte Person anzunehmen; aber man wird wieder irre in dieser Annahme, wenn man die anderen Aeusserungen, wie folgende, in Anschlag bringt: der Vater der heiligen Logoi sey kein unwesentliches Glied der Gemeinde,

sondern ohne ihn könnte die Versammlung der Theile der Seele gar nicht vereint werden: ὁ τούτων πατὴρ, οὐχ ἡ τυχοῦσα μοῖρα τῆς ἱερᾶς ἐκκλησίας ἐστὶν, ἀλλ' οὗ χωρὶς σύγκλητος οὐκ ἂν ἀθροισθείη ποτὲ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν τὸ παράπαν. Denn hier wird der Logos nicht undeutlich als innerste Seelenkraft, als ein Modus der Weltseele dargestellt, sofern diese sich in der Vernunft des einzelnen Menschen kund gibt. Auf dasselbe weisen in der zuletzt gegebenen Stelle die Worte hin: οὐ διαφέρων τοῦ πόματος — φάρμακον. Die Zweifel, daß Philo in beiden Stellen keine Person meine, sind also wohlbegründet; vollständig gerechtfertigt werden sie aber durch eine dritte Stelle desselben Buchs, die zwischen den beiden angeführten steht. Pf. V. 196, Mitte, Mang. I. 688, gegen oben, sagt er über die Worte (Genes. XLI. 17.) φημὶ ἑστάναι: „Höret, wie der Thor, der an Leib und Seele so ganz veränderlich und unbeständig ist, ausruft: „ich glaubte zu stehen," und nicht bedenkt, daß Feststehen, d. h. Unveränderlichkeit, nur Gott zukommt. Denn daß Er allein fest stehe, beweist uns sein Werk, die Welt; beweist uns die Schrift, die in vielen Stellen aussagt: ἕστηκεν ὁ θεός. Gott kommt in solchem unendlichen Maße Festigkeit und Unwandelbarkeit zu, daß er sie auch den auserlesenen Naturen, als das trefflichste Geschenk, mittheilt. So verheißt z. B. das Urwesen seinen gnadenreichen Bund — dieß ist der Logos und das Gesetz — wie ein göttergleiches Bild auf der Seele des Gerechten aufzurichten; denn er sagt zu Noah (Genes. IX. 11.): „ich will einen Bund mit dir machen." Dieser Ausspruch Gottes deutet zwei Wahrheiten an: erstens, daß die Gerechtigkeit mit dem Bunde Gottes eins ist; zweitens, daß die Gaben Gottes ganz verschieden sind, von den Gaben der Menschen; denn diese schenken nur dem Empfangenden, jener aber schenkt den Empfangenden selbst; mir hat er mich geschenkt und dir dich. Der Text lautet so: ἀλλὰ γὰρ τοσαύτη

περὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ὑπερβολὴ τοῦ βεβαίου, ὥςτε καὶ ταῖς ἐπιλελεγμέναις φύσεσιν ἐχυρότητος, ὡς ἀρίστου κτήματος, μεταδίδωσιν. Αὐτίκα δέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ — νόμος δέ ἐστι καὶ λόγος — τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος ὡςὰν ἐπὶ βάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ἱδρύσασθαι παγίως φησὶν, ἐπειδὰν λέγῃ τῷ Νῶε, „Στήσω τὴν διαθήκην μου πρός σε.“ Παρεμφαίνει δὲ καὶ δύο ἕτερα· ἓν μὲν, ὅτι τὸ δίκαιον ἀδιαφορεῖ διαθήκης θεοῦ, ἕτερον δὲ, ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι χαρίζονται τὰ διαφέροντα τῶν λαμβανόντων, ὁ δὲ θεὸς οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ αὐτοὺς ἐκείνους ἑαυτοῖς. Ἐμὲ γάρ ἐμοὶ δεδώρηται, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἑαυτῷ· τὸ γὰρ „στήσω τὴν διαθήκην μου πρός σε“ ἴσόν ἐστι τῷ „σοὶ δωρήσομαι.“

Durch die letztere Wendung wird der Logos, den er mit Gesetz und διαθήκη identificirt, zu einer Seelenkraft: Gott schenkt seinen Bund, oder den Logos, heißt soviel, als: Gott schenkt die Gerechtigkeit oder Reinheit der Seele. Philo fährt weiter fort: „Auch dem Weisen kommt eine gewisse Unwandelbarkeit zu. Denn, sagt er, es streben alle Freunde Gottes, dem vielbewegten Sturme der irdischen Geschäfte zu entrinnen, und in die sicheren und freundlichen Buchten der Tugend einzulaufen. Hörst du nicht, was von Abraham geschrieben steht: „Er stand vor dem Herrn“ (Genes. XVIII. 22.), denn wahrlich, nie vermag die Seele zu stehen, und dem Wechsel der Dinge zu entrinnen, als wenn sie vor dem Herrn steht, ihn sehend und von ihm gesehen. Auch dem Moses wurde folgendes Orakel zu Theil: „Stehe du dort mit mir“ (Deuter. V. 31.). Durch diese Worte wird sowohl dieß angedeutet, daß der Gerechte nicht wanke, als auch die Unwandelbarkeit Gottes selbst. In der That, was Gott sich annähern darf, wird ihm auch in der stätigen, selbstständigen Ruhe ähnlich. Und erst durch den Genuß dieser Ruhe erkennt der Geist, welch hohes Gut sie ist, und begreift, daß sie nur

Gott allein und der zwischen dem sterblichen und unsterblichen Geschlechte stehenden Natur zukommt. Es heißt darum auch von Moses, Deuter. V. 5: *καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀναμέσον κυρίου καὶ ὑμῶν*, mit welchen Worten nicht gesagt werden soll, daß er auf seinen Füßen stand, sondern, daß die Seele des Gerechten, wenn sie einmal den Stürmen und Kriegen entronnen und zum Frieden eingegangen ist, besser sey, als ein Mensch, geringer, als Gott. Der gemeine Haufen der Menschen wird vom Zufalle umgetrieben, Gott aber, der Selige, steht über allem Wechsel und Unglücke. Zwischen diesen beiden äußersten Spitzen steht der Gerechte, der weder Gott ist, noch ein Mensch, sondern beide Extreme berührt, seiner Menschheit nach, dem sterblichen Geschlechte, durch seine Tugenden, dem Unsterblichen angehörend. Daher jener Ausspruch über den Hohenpriester (Levit. XVI. 17.): „wenn er in das Allerheiligste tritt, wird er kein Mensch seyn, bis er wieder herausgeht.“ So wie er kein Mensch mehr ist, kann er auch kein Gott seyn, sondern ein Diener Gottes, nach seinem sterblichen Theile der Creatur, nach seinem unsterblichen, dem Ewigen verwandt. Diese Mittelstufe nimmt er nur ein, bis er wieder heraustritt, in das Gebiet des Leibes und des Fleisches. So ist es auch wirklich. Wenn nämlich der Geist von göttlicher Liebe ergriffen, mit aller Macht bis in das Heiligthum vordringt, so vergißt er in himmlischer Begeisterung die Welt, vergißt sich selbst. Nur seines Gottes erinnert er sich, nur von ihm fühlt er sich abhängig, und bringt ihm als, heiliges und reines Opfer, seine Tugenden dar. Wenn aber die Begeisterung nachläßt, wenn der heilige Eifer erkaltet, da sinkt er zurück von der himmlischen Anschauung, und wird wieder ein Mensch. Denn in dem Vorhofe lauerte die menschliche Schwäche auf ihn, um ihn herabzuziehen, sobald er nur ein wenig heraus blickte.

Den vollkommenen Weisen beschreibt Moses weder als

Menschen, noch als Gott, sondern, wie ich gesagt, als ein Mittelwesen zwischen sterblicher und unsterblicher Natur; denjenigen aber, der noch nicht die höchste Stufe erreicht hat (es sind nämlich, nach Philo, drei Grade des Strebens zur Tugend: ὁ ἀγελαῖος, ὁ προκόπτων, ὁ τέλειος), stellt er in den Raum zwischen Todten und Lebenden, indem er unter den Lebenden die Söhne der Tugend, unter Todten, die Kinder des Lasters versteht. Es heißt von Aaron (cfr. Num. XVI. 48.): „Er stand zwischen den Todten und Lebenden, da ward der Plage gewehret." Der Fortschreitende kann weder unter diejenigen gerechnet werden, in denen das Leben der Tugend erloschen ist, da er Eifer und Sinn für das Gute hat, noch auch unter die, welche die Vollendung erreicht haben, weil er an das Höchste nur angränzt, aber es noch nicht errungen hat. Deßwegen heißt es auch recht gut: „der Plage ward gewehret," und nicht: „sie hörte auf." Denn nur bei den Vollkommenen hört das auf, was die Seele beschädigt und verunreinigt; bei den Fortschreitenden dagegen ist es im Abnehmen, d. h., es wird eingeschränkt und verringert.

Nun schließt Philo, die bisherige Abschweifung an das, wovon er ausgegangen war, an den Traum Pharao's, anknüpfend, also: „Da nun die Festigkeit und Unwandelbarkeit nur dem Höchsten, und zweitens seinem Logos, drittens dem Weisen, viertens dem Fortschreitenden zukommt, so hat jener Elende und allem Fluche unterworfene Sinn, Pharao nämlich, den größten Frevel begangen, wenn er meinte, allein fest zu stehen, er, der wie in einer Fluth herumtreibt, und von dem ewigen Wirbel des todbringenden Fleisches fortgeschleudert wird."

Man sieht, daß in dieser Stelle dieselben Ausdrücke, Namen, Prädikate und Bibelstellen, die vorher auf den Logos bezogen wurden, auf ein Abstractum, auf die Tugendkraft der Seele übergetragen werden; folglich kann auch unter dem Lo-

gos oben, nicht wohl eine Person, sondern eine Kraft, dieselbe, die hier deutlich genug hervortritt, gemeint seyn. Der Hauptbeweis für die Idendität beider Ideen beruht auf dem Begriffe φύσις μεθόριος θνητοῦ καὶ θείου γένους, welches Prädikat er auch in der historischen Schrift de fortitudine, Mang. II. 377, oben: „ὁ σπουδαῖος ὀλιγοδεής, ἀθανάτου καὶ θνητῆς φύσεως μεθόριος," dem Weisen gibt.

Gegen diese unsere Erklärung kann man freilich einwenden, daß in den letzten Worten der angeführten Stelle, der Logos sorgfältig von dem Weisen geschieden werde, was auf einen wesentlichen Unterschied hindeute. Hierauf antworten wir: Immerhin ist in allen Darstellungen des Logos, die wir in den Schriften Philo's finden, eine große Unsicherheit zu bemerken, wie namentlich auch hier, und dieses Schwanken läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß zu Philo's Zeit sehr verschiedenartige Begriffe und Bilder vom Logos, in denen er bald als Person, bald als Kraft erschien, im Umlaufe waren, so daß also auch unser Verfasser, bald zu diesen, bald zu jenen Darstellungen überspringen konnte. Im übrigen aber läßt selbst unsere Stelle eine Vereinigung zu. Die Idee, welche bald durch λόγος, bald durch διάνοια τοῦ σοφοῦ oder φύσις κρείττων ἀνθρώπου, ἐλάσσων θεοῦ ausgedrückt wird, hat eine doppelte Seite: entweder wird sie allgemein als Weltkraft und Weltseele genommen, die in dem einzelnen Menschen als Vernunft erscheint, dann ist Logos der Ausdruck, oder als eine Kraft des einzelnen Menschen, dann ist die Bezeichnung διάνοια τοῦ σοφοῦ an der Stelle. Beide Begriffe verhalten sich dann wie genus und species, und können wohl unterschieden werden.

Aber immer bleiben diese auffallenden Personificationen merkwürdig. Sie sind, wie schon gesagt wurde, nur aus der Denkungsart jener Zeit und durch die Annahme begreiflich, daß der Logos in Aegypten längst nicht nur personificirt, son-

dern auch als eine wirkliche Person genommen wurde. Doch wir wollen nicht vorgreifen.

In den seither beigebrachten Stellen kehrt immer das Bild des Hohenpriesters wieder. Dieselbe Vergleichung findet sich, de migratione Abrahami, Pf. III. 458. und 460, Mang. I. 452. Philo handelt in dieser Schrift von den großen Belohnungen, welche der Herr dem Abraham, wegen seines Glaubens, verliehen; eine derselben sey auch Größe des Namens, nach dem Spruche, Genes. XII. 2: μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου. Denn zum vollkommenen Glück des Sterblichen gehöre nicht bloß der Besitz der Tugend, sondern auch irdische Güter, wie Achtung bei den Zeitgenossen. Aus diesem Grunde wünsche Isaak, dem Freunde der Weisheit, Jakob, nicht nur himmlische, sondern auch irdische Güter; er segne ja den Sohn mit den Worten (Genes. XXVII. 28.): δῴη σοι ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἀπὸ τῆς πιότητος τῆς γῆς. Thau des Himmels bedeute die ewigen Güter, Fette der Erde die irdischen. Nun fährt Philo, Seite 458, fort: „Auch an dem λόγος ἀρχιερεύς zeige sich der Werth der irdischen Güter im Bunde mit den himmlischen. Sein Festgewand sey aus intelligiblen und sinnlichen Gewalten zusammengesetzt. Für den Augenblick wolle er dieß nur an seinem Kopfschmucke und seiner Fußbedeckung nachweisen. Auf dem Haupte trage er eine Goldplatte, auf welcher eingegraben stehe: „dem Herrn geweiht“ (cfr. Exod. XXVIII. 36.), gegen die Füße hin, am Saume des Leibrocks, trägt er Schellen und Granatäpfel. Jener Abdruck, jenes Siegel, ist die Idee der Ideen, nach welcher Gott die Welt geformt, sie ist unkörperlich und intelligibel; die Blüthen aber und die Schellen sind Symbole sinnlicher Qualitäten, über welche das Gesicht und das Gehör urtheilen.“

Noch stärker ist eine Stelle aus dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 96, Mang. I. 653. „Das Gesetz, sagt

er hier, befiehlt dem Hohenpriester, ehe er den heiligen Dienst verrichtet, sich mit Staub und Asche zu bestreuen, zur Erinnerung an seine Natur. (auch Abraham sprach, da er Gott schauen sollte: „ich bin Staub und Asche“ cfr. Genes. XVIII. 27.). Erst dann, nachdem dieß geschehen, darf der Oberpriester das lange Gewand anziehen, und das Abbild der himmlischen Lichter, den Brustschmuck. Zwei Tempel Gottes gibt es, der erste ist diese Welt, in welcher der erstgeborne Sohn Gottes, der göttliche Logos, Hohepriester ist, der andere die vernünftige Seele, dessen Hohepriester der wahre Mensch, der Urmensch ist. Ein sichtbares Abbild dieses letzteren ist der jüdische Hohepriester, der die hergebrachten Gebete und Opfer darbringt, und dem es gestattet ist, den heiligen Leibrock, das Abbild der gesammten himmlischen Kräfte, anzuziehen, damit die Welt mit dem Menschen und der Mensch mit der Welt das Opfer spende.“ Ihrer Wichtigkeit wegen, setzen wir die Stelle im Urtexte her: τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ὁπότε μέλλοι τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας, ὁ ἱερὸς ἐδικαίωσε λόγος ὕδατι καὶ τέφρᾳ περιῤῥαίνεσθαι τὸ πρῶτον, εἰς ὑπόμνησιν ἑαυτοῦ· καὶ γὰρ ὁ σοφὸς Ἀβραὰμ, ὅτε ἐντευξόμενος ᾔει τῷ θεῷ, γῆν καὶ σποδὸν εἶπεν ἑαυτόν· ἔπειτα ἐνδύεσθαι τὸν ποδήρη χιτῶνα, καὶ τὸ ποικίλον, ὃ κέκληκεν ἐπ' αὐτῷ περιστήθιον, τῶν κατ' οὐρανὸν φωσφόρων ἄστρων ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα. Δύο γὰρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς, ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος· ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχὴ, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν, ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι, τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ, καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος. An eine Person kann hier nicht gedacht werden, da ja sonst auch der Hohepriester der Seele eine eigene Substanz seyn müßte. Aber wie sind beide zu

unterscheiden? Ohne Zweifel auf dieselbe Weise, wie in der obigen Stelle: der erste Hohepriester ist die *ἰδέα ἰδεῶν*, welche Alles befaßt, der Logos; der zweite die *ἰδέα ἀνθρώπου*, der reine Mensch, dessen Idee in der ersteren begriffen ist. Beide sind eigentlich eins, können aber doch logisch unterschieden werden.

Mit diesen Stellen vergleiche man noch, de gigantibus, Pf. II. 378, und das dritte Buch de vita Mosis, Mang. II. 152—155, wo in den Kleidern und dem Amte des Hohenpriesters eine Menge von Symbolen der Welt, und namentlich des Logos, nachgewiesen werden.

Eine zweite Reihe von Personificationen ward durch den Begriff *εἰκὼν θεοῦ* veranlaßt, der aus Genes. I. 26 entstanden ist. Hieher gehört die Stelle quis rerum divinar. haeres, Pf. IV. 100, gegen unten, Mang. I. 505, Mitte. Es ist die Rede von dem Opfer, welches der Herr dem Patriarchen darzubringen gebot (Genes. XV.). Gott zertheilte die andern Opferthiere, aber die Turteltaube und die Haustaube zertheilte er nicht. Warum nicht? fragt Philo allegorisirend, deßwegen, weil sie zwei Logoi bedeuten, die, den Vögeln gleich, zum Himmel emporstreben. Der eine ist das Urbild und steht über uns, der andere das Abbild und ist in uns. Den, der über uns ist, nennt Moses Ebenbild Gottes, den andern in uns, Abbild des Ebenbildes; denn er sagt nicht: Gott schuf den Menschen als Ebenbild, sondern nach dem Ebenbilde. Folglich ist unser Geist, der ja der wahre Mensch ist, eigentlich erst im dritten Gliede Bild des Schöpfers, denn in der Mitte steht sein Vorbild, das wiederum Abbild des höchsten Gottes ist. Der Text lautet so: *ἐπιλέγει ὁ Μωϋσῆς, „τὰ ὄρνεα οὐ διεῖλεν," ὄρνεα καλῶν τοὺς πτηνοὺς καὶ μετεωροπολεῖν πεφυκότας δύο λόγους· ἕνα μὲν ἀρχέτυπον ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα, τὸν καθ' ἡμᾶς ὑπάρχοντα. Καλεῖ δὲ Μωϋσῆς, τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, εἰκόνα θεοῦ, τὸν*

δὲ καθ' ἡμᾶς, τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον. „Ἐποίησε γὰρ," φησίν, „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον," οὐκ εἰκόνα, ἀλλὰ „κατ' εἰκόνα." Ὥςτε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπός ἐστι, τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος· τὸν δὲ μέσον, παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου.

Die Stelle ist offenbar sehr stark, denn wenn der niedere Logos den menschlichen Geist bezeichnet, so muß der höhere eigentlich auch ein Wesen für sich, einen Geist bedeuten. Indessen kann eine Stelle für sich nicht entscheiden. Und außerdem, darf man nicht vergessen, daß Philo kaum zuvor die beiden Tauben zu Symbolen der göttlichen und menschlichen Weisheit gemacht, und also das Persönliche völlig entrückt hatte.

Sehr oft wiederholt Philo diesen Gedanken, und zwar in beiden Beziehungen, indem er das Ebenbild zugleich von Gott sorgfältig trennt, und zum Vorbilde des Menschen macht. So legis allegor. III, Pf. I. 300, oben, Mang. I. 106, unten. Er deutet hier den Namen Beseleel auf den Logos, da dieses Wort Schatten Gottes besage. Dieß sey der Logos, den er als Organ bei der Weltschöpfung brauchte: *σκιὰ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Αὕτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. Ὥςπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν, εἰπών, „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ," ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα, λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος.* Ebenso de linguarum confusione, Pf. III. 358, oben, Mang. I. 419, Mitte. Er deutet hier die Frohndienste, welche Israel in Aegypten leisten mußte, mystisch auf die Arbeiten für sinnliches Wohlseyn, und sagt:

Die Frommen und Gott wahrhaft Liebenden geben sich nicht gerne mit dem Treiben und Jagen nach leiblichen Genüssen ab, sondern streben in die Höhe, dem Moses folgend. Dann schauen sie (cfr. Exodus XXIV. 10.) den Ort, wo Gott, der unwandelbare und unerschütterliche steht, sie schauen zu seinen Füßen, wie Saphir und wie des Himmelsveste, nämlich die sichtbare Welt. Nun fährt er so fort: *ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιρίαν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τοῦτον ἰδεῖν· εἰ δὲ μὴ δύναιντο, τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ἱερώτατον λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Τὸ γὰρ φιλοσοφεῖν οὐδὲν ἦν ἄλλο, ἢ ταῦτα σπουδάζειν ἀκριβῶς ἰδεῖν.* Die Welt, das Ebenbild und Gott, sind in diesen Stellen genau geschieden.

Anderswo erklärt er ohne diese doppelte Scheidung den *λόγος* bloß für die *εἰκών*, nach welcher der Mensch gebildet sey. So de plantatione, Pf. III. 94, Mang. I. 332, Mitte. Moses habe die richtigsten Ansichten von dem Wesen der menschlichen Seele: *οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος.* Hier ist, wie sonst in anderen Stellen, das Bild vom Siegelringe zu Grunde gelegt.

Man wird gestehen, daß alle diese Darstellungen völlig in's Persönliche überspielen, und daß der Begriff *εἰκὼν θεοῦ* nothwendig auf eine Person leiten mußte, sobald er consequent durchgeführt wurde; denn wenn der Mensch nach dem Ebenbilde und nicht nach Gott geschaffen ist, was kann dann die *εἰκὼν* anders seyn, als ein eigenes Wesen?

Allein dieß ist vielleicht eine Folgerung, die Philo nicht selbst machte, und auf jeden Fall kommen Stellen vor, in

en das Persönliche wieder zu verschwinden scheint. So
zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 313,
unten. Der Mord sey das größte Verbrechen, eine
re Schändung des Heiligen, denn: διότι τῶν ἐν κόσμῳ κτημάτων οὐδὲν οὔτε ἱεροπρεπέστερον, οὔτε θεοειδέστερόν ἐστιν ἀνθρώπου, παγκάλης εἰκόνος πάγκαλον ἐκμαγεῖον, ἀρχετύπου λογικῆς ἰδέας παραδείγματι τυπωθέν. Ebenso in derselben Schrift, Mang. II. 333, unten: θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς. Der λόγος wird hier zur ἰδέα. Man darf aber nicht vergessen, daß dieß seine Wesenheit nicht absolut aufhebt; denn auch die δυνάμεις θεοῦ erscheinen bald als ἰδέαι, bald als ἄγγελοι. Viel stärker für die logische Deutung ist eine Stelle der Schrift de mundi opificio, Pf. I. 44, Mang. I. 15, unten, und 16, oben: τὸν ἄνθρωπόν φησι „κατ᾽ εἰκόνα γενέσθαι θεοῦ καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν." Πάνυ καλῶς, ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. Τὴν δὲ ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρσιν. Οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα· ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. Πρὸς γὰρ ἕνα τὸν τῶν ὅλων ἐκεῖνον, ὡς ἂν ἀρχέτυπον, ὁ ἐν ἑκάστῳ τῶν κατὰ μέρος ἀπεικονίσθη, τρόπον τινὰ θεὸς ὢν τοῦ φέροντος καὶ ἀγαλματοφοροῦντος αὐτόν. Ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ, τοῦτον, ὡς ἔοικε, καὶ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ· ἀόρατός τε γάρ ἐστιν, αὐτὸς πάντα ὁρῶν, καὶ ἄδηλον ἔχει τὴν οὐσίαν, τὰς τῶν ἄλλων καταλαμβάνων. Hier sinkt der λόγος εἰκὼν θεοῦ ganz zum λογισμὸς oder νοῦς τοῦ τῶν ὅλων ἡγεμόνος herab.

Wenn nun in dieser Stelle, wie überhaupt in der stark platonisirenden Schrift, de mundi opificio, das Persönliche verschwindet, so tritt es desto stärker an andern Orten hervor. Man vergleiche de confusione linguarum, Pf. III. 332, Mitte, Mang. I. 411, oben. „Man müsse den Umgang mit

Schlechten fliehen, mit Freunden der Weisheit und der Tugend sich verbinden, denn nur unter Guten sey überhaupt Freundschaft möglich.“ Auf diesen allgemeinen Satz, wendet Philo den Spruch, Genes. XLII. 11, an, wo die Söhne Jacob's zu Joseph, der sie als Kundschafter behandelt, sagen: „Wir sind alle eines Mannes Söhne,“ und fährt so fort: παρ᾽ ὃ καὶ τοὺς λέγοντας „πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου, εἰρηνικοί ἐσμεν“ τεθαύμακα τῆς εὐαρμόστου συμφωνίας. Ἐπεὶ καὶ πῶς οὐκ ἐμέλλετε, φήσαιμ᾽ ἄν, ὦ γενναῖοι, πολέμῳ μὲν δυσχεραίνειν, εἰρήνην δὲ ἀγαπᾷν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐπιγεγραμμένοι πατέρα, οὐ θνητὸν ἀλλ᾽ ἀθάνατον, ἄνθρωπον θεοῦ, ὃς τοῦ ἀϊδίου λόγος ὤν, ἐξ ἀνάγκης καὶ αὐτός ἐστιν ἄφθαρτος; Οἱ μὲν γὰρ πολλὰς ἀρχὰς τοῦ κατὰ ψυχὴν γένους συνιστάμενοι, τῷ πολυθέῳ λεγομένῳ κακῷ προσνείμαντες ἑαυτούς, ἄλλοι πρὸς ἄλλων τιμὰς τραπόμενοι, ταραχὰς καὶ στάσεις ἐμφυλίους τε καὶ ξενικὰς ἐδημιουργήσαντο, ἀπ᾽ ἀρχῆς γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, βίον πολέμων ἀκηρύκτων καταπλήσαντες. Οἱ δὲ ἑνὶ γένει χαίροντες, καὶ ἕνα πατέρα τὸν ὀρθὸν τιμῶντες λόγον, τὴν εὐάρμοστον καὶ πάμμουσον συμφωνίαν ἀρετῶν τεθαυμακότες, εὔδιον καὶ γαληνὸν βίον ζῶσιν.

Der Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ, vom λόγος gebraucht, ist gewiß sehr auffallend, obwohl er zunächst durch den Spruch aus der Genesis veranlaßt wurde, und obwohl das, was persönlich scheinen könnte, durch das Synonymum ὀρθὸς λόγος aufgehoben wird. Er bleibt deßhalb merkwürdig, weil er auch ohne solche Veranlassung wiederkehrt, und weil diese Wiederholung ein deutlicher Beweis ist, daß das Bild nicht erst augenblicklich aus dem Texte entstand, sondern sich schon früher in der Zeittheologie vorfinden mußte. In derselben Schrift, Pf. III. 342, Mang. I. 414, Mitte, sagt er über den Spruch, Genes. XI. 2: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ ἀνατολῶν, εὗρον πεδίον ἐν γῇ Σενναάρ, καὶ κατῴκη-

σαν ἐκεῖ; der Ausdruck κινεῖν ἀπ' ἀνατολῶν habe hier den Sinn, „sich zur Bosheit verschwören;" denn ἀνατολή bedeute in der Schrift bald etwas Gutes, bald etwas Böses. Etwas Gutes da, wo, gleich der Sonne, die Tugend in der Seele aufgehe; etwas Schlechtes, wenn diese verdunkelt werde und die Bosheit aufsteige. Ein Beispiel ersterer Art sey der Spruch, Genes. II. 8: „καὶ ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατ' ἀνατολὰς," οὐ χερσαίων φυτῶν, ἀλλ' οὐρανίων ἀρετῶν." Dieselbe Bedeutung habe ἀνατολή in der Stelle Zachar. VI. 12: ἰδοὺ ἄνθρωπος, ᾧ ὄνομα ἀνατολή. Wahrlich ruft er aus, ein sonderbarer Beiname, wenn man den Menschen aus Fleisch und Blut darunter verstände. „Wenn du aber an jenen köperlosen denkst, der mit dem göttlichen Ebenbilde eins ist, so mußt du gestehen, daß der Name sehr passend sey, denn diesen hat der Vater des Lebens, als seinen ältesten Sohn, hervorgerufen, weßhalb er ihn auch sonst den Erstgebornen nennt, und der Erzeugte, nachahmend des Vaters Wege, schafft nach den Vorbildern, die er beim Vater schaut, die Species der Dinge. καινοτάτη γε πρόσρησις — ἐμόρφου εἴδη. — Eine, in jeder Beziehung, und auch dadurch merkwürdige Stelle, daß die Worte des Zacharias, auf welche sie sich gründet, allgemein von den alten Juden auf den Messias gedeutet wurden. Man vergleiche Lucae I. 18, so wie den chaldäischen Paraphrasten.

Fast kann nun hier keine bloße Personification mehr angenommen werden. Um die Sache tiefer zu ergründen, müssen wir vorerst die Frage zu beantworten suchen, wie ἄνθρωπος θεοῦ zu einem Synonymum des λόγος werden konnte. Ob sich gleich Philo nirgends hierüber ausspricht, so ist doch der Zusammhang dieser Idee mit seinen andern leicht nachzuweisen: Der wahre Mensch ist zu Folge der oben angeführten Stelle der νοῦς, dieser hinwiederum ist das Abbild einer ἰδέα λογική oder des λόγος. Das Abbild muß aber dem

Urbilde gleichen, folglich, wenn jenes eine menschliche Seele, oder der wahre ἄνθρωπος ist, so muß dieses der ἄνθρωπος κατ' ἐξοχὴν oder ἄνθρωπος θεοῦ seyn. Denn der λόγος ist, sofern er als die ἰδέα λογικὴ ἀνθρώπου betrachtet wird, nichts anders, als der Ideal- oder der Gattungsmensch. Exegetisch wird diese Idee auf folgende Weise begründet. Die Genesis, sagt Philo, erzählt in der Schöpfungsurkunde von zwei Menschen, dem ideellen und dem wirklichen. Jener werde, Genes. I. 28, als der, nach dem Ebenbilde geschaffene Mensch, bezeichnet; die Schöpfung des zweiten beschreibe die Schrift, Genes. II. 7, mit den Worten: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών.

Hauptstelle ist, de mundi opificio, Pf. I. 90, Mang. I. 32: φησὶν, ὅτι „ἔπλασεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς.“ Ἐναργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν, ὅτι διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου, καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη, αἰσθητὸς, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς, ἀνὴρ ἢ γυνὴ φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα, ἰδέα τις, ἢ γένος, ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. Die Kluft zwischen beiden ist, wie man sieht, sehr groß; der erste ist γένος, σφραγὶς, νοητὸς, lauter Namen, die sonst dem Logos zukommen. Er ist geschlechtlos, als Gattungsmensch. Dieß wiederholt Philo in derselben Schrift, Pf. I. 50, oben, wo er über den Spruch, Genes. I. 26: ἄῤῥεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς, sich so äußert: πάνυ δὲ καλῶς, τὸ γένος ἀνθρώπων εἰπὼν, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι. Μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων· ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει. Ebenso im zweiten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 192, unten. Bei der Schöpfung habe Gott überall die Gattun-

gen vor den Individuen hervorgerufen, so auch bei dem Menschen: προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδάμ. Man bemerke, welch auffallenden Gebrauch die Alexandriner von jener Verschiedenheit in der Genesis machten, die man jetzt durch die Annahme zweier Urkunden erklärt!

Der Idealmensch wird ferner der himmlische, der andere der irdische Adam genannt. So im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 172, „durch Adam werde, wie der Name schon andeute, der irdische Mensch bezeichnet: ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδάμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε, und in derselben Schrift 138, unten: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. Ὁ μὲν οὖν οὐράνιος, ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς, φθαρτῆς καὶ συνόγεώδους οὐσίας ἀμέτοχος· ὁ δὲ γήϊνος, ἐκ σποράδος ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη.

Dieser himmlische Mensch müßte nun, der Analogie nach, von dem Logos selbst unterschieden werden, da ja jener ἄνθρωπος, von Genes. I. 27, nach dem Ebenbilde geschaffen wurde, so wie denn auch die zuletzt genannte Stelle beide, den ἄνθρωπος οὐράνιος und den λόγος trennt; aber dieß ist nicht immer geschehen, vielmehr sind beide Begriffe in einander verschwommen, wie sowohl die Ausdrücke σφραγὶς, νοητὸς u. s. w. beweisen, die oben vom himmlischen Menschen gebraucht werden, als auch der Begriff ἄνθρωπος θεοῦ, den wir mit λόγος gleichbedeutend gefunden haben. Denn woher sollte diese Idee, die bei Philo, den Kabalisten und selbst bei Paulus, dem Apostel, mehr als einmal wiederkehrt, anders entstanden seyn, als aus diesem Ursprunge?

Mag nun Philo in den einzelnen angeführten Stellen an eine wirkliche Person gedacht haben oder nicht, so ist immer dieß gewiß, daß eine Theologie, die den Logos einmal

als εἰκὼν θεοῦ, dann als νοῦς οὐράνιος und ἄνθρωπος θεου darstellte, fast nothwendig auf eine Persönlichkeit kommen mußte. Doch wir finden noch weit mehr. — Abgeleitet von dem Begriffe des Ebenbildes, ist die Idee des υἱὸς πρωτόγονος. Die Welt wird nämlich als der jüngere, der Logos als der ältere Sohn Gottes dargestellt. So quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 402, oben, Mang. I. 277, Mitte. Leider ist der Text dieser Stelle verdorben. Es heißt nämlich: ὁ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. Τὸν γὰρ πρεσβύτερον τούτου οὐδένα εἶπε, νοητὸς δὲ ἐκεῖνος. Πρεσβείων δὲ ἀξιώσας, παρ᾽ ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη. Mangey schlägt, statt οὐδένα, ἰδέαν vor. Aber dieß ist auch nicht gut. Wollte man bei der hergebrachten Leseart stehen bleiben, so könnte man etwa folgenden Sinn darin finden: „Den älteren Sohn hat er in der Schöpfungsgeschichte (von dieser ist nämlich im vorhergehenden die Rede) nirgends ausdrücklich genannt.“ Im Uebrigen ist kein Zweifel, daß mit dem υἱὸς πρεσβύτερος der λόγος gemeint sey; dieß beweist sowohl der Zusammenhang, als die Worte παρ᾽ ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

Wegen dieses Verhältnisses zur Welt, das hier unter dem Bilde des älteren Sohnes ausgedrückt wird, heißt der λόγος unzählige Male πρεσβύτατος oder πρεσβύτερος. So in der oben angeführten Stelle de linguarum confusione, Pf. III. 342, Mitte: τοῦτον γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 412. Jakob habe in dem Spruche, Genes. XXVIII. 19: „ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου οἶκος θεοῦ“ den Logos gemeint. Τίς γὰρ ἂν εἴη, πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν λαβόντων. War der Logos einmal Sohn Gottes geworden, so lag es nahe, ihn zum Unterregenten der Welt und zum Führer der himmlischen Schaaren der Engel zu machen, und letzteres um so

mehr, da er ja schon nach seiner logischen Bedeutung die göttlichen Kräfte in sich befaßt.

Als Unterregent der Welt erscheint der Logos in der Schrift de agricultura, Pf. III. 26, oben, Mang. I. 308, Mitte. Jede Seele, selbst die ganze Welt solle mit dem Psalmisten (Ps. 23, 1.) Gott bitten, daß er ihr Hirte seyn möge. *Λέγει προφήτης, ὁ τὰς ὑμνῳδίας ἀναγράψας „Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με ὑστερήσει.“ Λεγέτω καὶ ἕκαστος ἐν μέρει τὸ αὐτὸ τοῦτο· τὸ γὰρ τοιοῦτον ᾆσμα παντὶ φιλοθέῳ μελετᾶν ἐμπρεπὲς, τῷ δὲ δὴ κόσμῳ διαφερόντως. Καθάπερ γάρ τινα ποίμνην γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὅσα ἐν τούτοις φυτά τε αὖ καὶ ζῶα, τὰ μὲν θνητὰ, τὰ δὲ θεῖα, ἔτι δὲ οὐρανοῦ φύσιν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης περιόδους, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τροπάς τε αὖ καὶ χορείας ἐναρμονίους, ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται.* Ebenso in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 108, oben, wo Philo Gott so sprechen läßt: *μόνος ἕστηκα ἐγὼ καὶ τὴν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς τάξιν καὶ κόσμον ἀγαγὼν, καὶ τὸ πᾶν ὑπερείσας, ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ.*

Als *ἀρχάγγελος* und mit einer Reihe anderer merkwürdiger Prädikate wird er dargestellt in einer sehr wichtigen Stelle der Schrift, de confusione linguarum, Pf. III. 380, Mangey I. 427. oben. Philo nimmt Veranlassung von den Worten *υἱοὶ ἀνθρώπων* aus dem Spruche, Genes. XI. 5: *κατέβη ὁ κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, ὃν ᾠκοδόμησαν οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.* Natürlich erklärt er dieß mystisch. „Söhne der Menschen werde in der Schrift der große Haufe genannt, welcher der Vielgötterei und den Lastern ergeben sey, und mannichfache Zwecke des

Lebens, gleich den Steinen eines Gebäudes, aufthürme. Diejenigen dagegen, welche nur die Tugend zum Ziele ihres Lebens erkoren haben, und Gott allein dienen, werden in der Schrift nicht υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, wie die andern, sondern υἱοὶ θεοῦ genannt.“

Nach diesen Worten, fährt Philo so fort: „Wenn aber ein Mensch auch nicht würdig ist, Sohn Gottes genannt zu werden, so bestrebe er sich wenigstens, von dem erstgebornen Logos Gottes, von seinem ältesten Engel, den Namen zu führen, der ein vielnamiger Erzengel ist; denn er wird Anfang, Name Gottes, Logos, der Mensch nach dem Ebenbilde, der sehende Israel genannt. Deßwegen habe ich auch kurz zuvor die Tugenden der Männer gepriesen, welche dort sagten: „Wir sind eines Mannes Söhne (Genes. XLII, die Stelle selbst ist bereits angeführt worden). Denn wenn wir auch noch nicht fähig geworden sind, Kinder Gottes genannt zu werden, so sollen wir doch Söhne seines ewigen Ebenbildes, des ältesten Logos, heißen: καὶ ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προςαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ, προσαγορεύεται. Διὸ προήχθην ὀλίγῳ πρότερον ἐπαινέσαι τὰ ἀρχὰς τῶν φασκόντων ὅτι „Πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου.“ Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος.

Zur Erklärurg des Einzelnen nur soviel. Unter den verschiedenen Namen des λόγος wird hier ἀρχὴ angeführt. Der Ursprung dieses Prädikats ist leicht nachzuweisen. Es ist aus Genes. I. 1. entstanden: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός. Der Logos ist, nach unseres Verfassers Lehre, das Organ, durch

welches Gott die Welt erschuf. Nun ist eben die Summa der Schöpfung in dem genannten Verse enthalten. Die alexandrinische Theosophie nahm das Wörtchen ἐν für διὰ, und ἀρχὴ für ein Synonymon des λόγος. Zwar lassen sich für diese Exegese keine ausdrückliche Beweisstellen aus Philo ziehen, desto mehr aber aus späteren Alexandrinern, die in dieselbe Schule gingen, namentlich aus den Schriften des alexandrinischen Clemens. Ein zweiter Beiname des λόγος ist ὄνομα θεοῦ. Ohne Zweifel ist er entstanden aus Exod. XXIII. 20. 21, wo Gott zu Israel spricht: „Siehe ich sende meinen Engel vor euch her, damit er euch bewahre auf euren Wegen: πρόσεχε σεαυτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, καὶ μὴ ἀπείθει αὐτῷ, οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε. Τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, eine Stelle anzuführen, wo Philo diesen Spruch auf eine sehr bedeutsame Weise citirt.

Die andern Beinamen sind theils schon erklärt, wie λόγος πρεσβύτατος, und ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, theils sind sie aus bekannten Stellen des Pentateuch's entstanden, wie ὁρῶν Ἰσραήλ; denn Jehova wird ja hie und da in den Büchern Mosis Israel genannt.

Was das Ganze betrifft, so kann man hier nicht wohl mehr an eine Personification denken, sondern man ist genöthigt, eine wirkliche Persönlichkeit anzunehmen. Erstlich sprechen hiefür die Ausdrücke ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος ἄγγελος, ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, ἀρχὴ, die in diesem Umfange kaum mehr bildlich genommen werden können; zweitens der schroffe Gegensatz zwischen Gott und dem Logos, denn was anders soll der seyn, dem man nach Gott in der zweiten Stufe dienen soll, als ebenfalls ein selbstständiges Wesen?

Wiederum als ἀρχάγγελος aber mit einem wichtigen Nebenbegriffe, der aus der Idee des ἀρχιερεὺς abgeleitet ist,

kommt der Logos vor in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 90, Mang. I. 501. und 502. Aus Veranlassung der mehrfach berührten Zertheilung jener Opferthiere (Genes. XV. 9. 10.), sagt unser Verfasser: „der Mensch könne nichts in gleiche Theile zerlegen, nur Gott. Deßwegen sey in der Welt überall Gleichheit. Die zwei leichten Elemente, Luft und Licht, halten den zwei schweren, der Erde und dem Wasser, das Gleichgewicht. Die Finsterniß und das Licht, die Jahreszeiten, so wie die Himmelskreise seyen einander gleich. Dasselbe sehe man an den lebendigen Geschöpfen; eine Hand, ein Fuß entspreche dem andern. Selbst zwischen scheinbar ungleiche Dinge habe Gott, nach dem Gesetze des Verhältnisses, Gleichheit gesetzt. Das Kleinste könne mit dem Größten, eine Ameise mit einem Elephanten, verglichen werden. Auch Moses feiere die Gleichheit ungemein, wie an seinen Gesetzestafeln, den Opfer-Gebräuchen, den Festen zu ersehen“ (Lev. VI. 20. Exod. XXIV. 6. XXX. 13.). Nun fährt er, diese Gleichheit auch am Logos preisend, so fort: „Ich bewundere auch den heiligen Logos, der in athemloser Eile hinläuft, um sich in die Mitte zwischen die Todten und Lebenden zu stellen. Denn sogleich, sagt Moses, hörte die Plage auf. Aber das, was unsere Seele quält, verderbt und zerstört, würde nicht aufgehört haben, hätte nicht der Gottgeliebte die Heiligen, welche tadellos leben, von den Unheiligen geschieden, die in Wahrheit schon gestorben sind. Denn durch fortgesetzten Verkehr mit den Kranken, erben oft auch ganz Gesunde ihre Seuche und müssen sterben. Dieß wurde nun unmöglich durch den mächtigen, zwischen beiden aufgeführten Damm, welcher die Angriffe der Schlechten auf die Guten abhält. Noch mehr aber staune ich, wenn ich in den heiligen Schriften lese: „Eine Wolke trat in die Mitte, zwischen das ägyptische Heer und Israel.“ So konnte das fleischlichgesinnte und verruchte Geschlecht die Kinder Gottes nicht

mehr verfolgen; denn sie trennte der Schild und Hort der Guten, der Schrecken der Verdammten, die Wolke nämlich. Tugendhaften Seelen träufelt diese eine Weisheit ein, die über alles Wehe erhaben ist; dagegen über Schlechte und der Weisheit Untheilhaftige, sendet sie Strafen aus, wie Wasserfluthen. Dem Erzengel aber und ältesten Logos hat der Allvater das hohe Vorrecht verliehen, daß er, in der Mitte zwischen Gott und den Menschen stehend, die Kreatur vom Schöpfer scheide. Er ist Vertreter des ewig sündigenden Menschengeschlechts bei dem Unvergänglichen, und der Gesandte des Herrschers an die Unterthanen. Er freut sich auch dieses Ehrenamtes, und ruft voll Gefühl seiner Würde aus: „Mitten stand ich zwischen dem Herrn und Euch" (cfr. Numer. XVI. 48.). Denn er ist weder unerzeugt, wie Gott, noch erschaffen, wie wir, sondern ein Mittelwesen; für beide ein Unterpfand: für den Erzeuger dafür, daß das ganze Geschlecht nicht wieder abfalle und die Zügel von sich werfe [Anspielung auf die Sündfluth. Ich lese nämlich *ἀφηνιάσαι* statt *ἀφανίσαι*], für die Kreatur, daß der Allerbarmer sein eigenes Werk nicht mehr vernichten werde. Denn (so führt ihn Philo redend ein), „ich werde Frieden verkündigen der Kreatur von dem Gotte, der den Krieg nicht duldet und ewigen Frieden wahret." — Setzen wir den griechischen Text her, soweit er besonders wichtig ist: *Τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. Ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ, καὶ σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων, „Καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν," οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων· παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι, πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνιάσαι*

ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος, ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον· παρὰ δὲ τῷ φύντι, πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων θεὸν περιιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. „Ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος, εἰρηνοφύλακος ἀεὶ θεοῦ."

Zur Erklärung des Einzelnen dieß. Der Mittelbegriff, der diesen Satz mit dem Vorhergehenden verbindet, ist μέσος und μέσον ἱστάναι. Vorher ist von der ἰσότης in der Welt, in den Gesetzen Mosis, nun von der Gleichheit in den Wirkungen des λόγος die Rede. Diese Beziehung wird dreimal wiederholt. Das erste Mal unter dem Namen ἱερὸς λόγος — θαυμάζω καὶ τὸν μετὰ σπουδῆς ἀπνευστὶ δραμόντα συντόνως ἱερὸν λόγον, ἵνα στῇ μέσος τῶν τεθνηκότων καὶ τῶν ζώντων. Die Stelle ist, wie bekannt, aus Numer. XVI. 48. „Aaron trat mit der heiligen Feuerpfanne unter das empörte Volk, um es zu sühnen; da ward der Plage gewehret." Weiter oben haben wir eine ganz verschiedene Anwedung dieser Stelle gefunden, wo sie auf die προκόπτοντες bezogen wurde. Ebenfalls ist schon früher der Grund angegeben worden, warum Aaron mit dem Logos verglichen werden kann; da er nämlich der Mund oder die Rede Mosis ist, so war die Uebertragung leicht. Indessen könnte man zweifeln, ob unter diesem λόγος ἱερὸς der eigentliche göttliche λόγος gemeint sey, denn er scheint der Wolke und dem ἀρχάγγελος, die nachher genannt werden, an Würde nachgesetzt zu seyn; doch andererseits sind die Prädikate, obgleich bei ersterem weniger glänzend, am Ende dieselben; er ist ein Mittelwesen und Wächter der Tugend, Rächer des Bösen wie die andern. Und endlich, für was sollte er gehalten werden, wenn er nicht der überall gepriesene göttliche Logos ist?

Die zweite ἰσότης in den Wirkungen des Logos belegt unser Verfasser mit dem Spruche Exod. XIV. 20: εἰσῆλθεν ὁ στύλος τῆς νεφέλης ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς τῶν

Αἰγυπτίων καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς Ἰσραήλ. Ueber diese Wolkensäule äußert er sich in dem ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 107, oben, so: *τεράστιον δέ φασι συμβῆναι κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον, μεγαλούργημα τῆς φύσεως, ὃ μηδεὶς πω μέμνηται πάλαι γεγονός. Νεφέλη γὰρ εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα προῄει τῆς πληθύος, ἡμέρας μὲν ἡλιοειδὲς ἐκλάμπουσα φέγγος, νύκτωρ δὲ φλογοειδὲς, ὑπὲρ τοῦ μὴ πλάζεσθαι κατὰ τὴν πορείαν, ἀλλ' ἀπλανεστάτῃ ἕπεσθαι ἡγεμονίᾳ τῆς ὁδοῦ. Τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τις ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος, ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Er hält also die Säule für das Gewand eines Engels, und zwar eines solchen, den sterbliche Augen nicht sehen durften. Vergleicht man hiemit eine Stelle aus dem Buche der Weisheit, dessen Verfasser, wie schon bemerkt wurde, in dieselbe Schule mit Philo gehört, nämlich cap. X. 17: *ἀπέδωκεν (ἡ σοφία) ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν, ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ, καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα*, so hat man guten Grund zur Vermuthung, daß Philo in der Wolke den Logos gefunden habe. Diese Vermuthung wird vollständig durch unsere Stelle bestätigt. Erstlich wird hier die Wolke ganz als *σοφία θεοῦ* dargestellt, sie träufelt tugendhaften Seelen Weisheit ein, und bestraft die Lasterhaften. Dieß sind auch sonst die Prädikate der göttlichen *σοφία*. Sie ist aber auch, wie es sich erwarten ließ, eins mit dem Logos. Nur deßhalb, weil beide letztere Namen einer Sache sind, fährt Philo in den Worten fort: *τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ λόγῳ δωρεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ πατήρ.* Die *σοφία*, die er unter dem Bilde der Wolke pries, hatte ihn auf den gleichbedeutenden Begriff Logos geleitet.

Die dritte *ἰσότης* wird mit der Stelle Deuteron V. 5. belegt, wo Moses von sich selbst sagt: „Ich stand zu dersel-

bigen Zeit zwischen dem Herrn und Euch, daß ich Euch ansagte des Herrn Wort; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer (bei der Verkündigung des Gesetzes), und ginget nicht auf den Berg.“

Moses war in so hohem Sinne Prophet, daß seine Worte als ein Vorbild auf den Logos betrachtet, und diesem in den Mund gelegt werden konnten.

Dieser Spruch wird ebenfalls in der oben gegebnen Stelle, aus dem zweiten Buche von den Träumen, auf die Tugendkraft im Menschen bezogen, aber auf eine andere Weise: dort wird der Begriff μεθόριον ἑστάναι auf das Wesen des Tugendhafhaften beschränkt und so gedeutet: der Weise stehe, seiner Natur nach, in der Mitte zwischen Gott und den Menschen; hier aber wird er auf die Wirkungsart des Logos, auf sein Mittleramt bezogen und behauptet: der Erzengel stehe in der Mitte zwischen Gott und den Menschen, weil er die Menschen bei Gott, und Gott bei den Sterblichen vertrete.

Ich glaube nicht, daß es irgend Jemand beifallen werde, in der vorliegenden Stelle eine bloße Personification der Weisheit, der Tugendkraft in den Seelen, oder der Weltvernunft, zu finden. Denn wie ließe sich dieß mit den Worten reimen? Außerdem bedenke man, daß Philo auf keine Weise durch den Text gezwungen war, eine so auffallende Meinung auszusprechen. Er pries vorher die Gleichheit in jeder Beziehung, und preist sie auch in den Wirkungen des Logos mit Anwendung des Spruches Deuter. V. 5. Wie leicht und natürlich mochte er nun diesen Worten dieselbe Deutung geben, die er ihnen im zweiten Buche de somniis beilegt? Statt dessen zieht er die eigenthümliche, dem Texte sogar fremde Idee des Mittlers, des Schutzengels, herein.

Noch auffallender und eigenthümlicher kommt der λόγος ἱκέτης wieder vor in dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 155, Mitte. Philo spricht hier von der Kleidung

des Hohenpriesters. Die ganze Welt sey darin abgebildet: die vier Elemente, der Thierkreis, endlich auch der Logos, und zwar dieser durch den geheimnißvollen Amtsschild λογεῖον genannt. Denn, fährt unser Verfasser fort, es war nothwendig, daß der Hohepriester, wenn er dem Herrn der Welt sein Opfer heiligt, den reinen, vollkommnen Sohn Gottes, als Beistand (παράκλητος), mit sich bringe, um Vergebung der Sünden und Verleihung überschwenglicher Gnadengaben auszuwirken: τοῦτον τὸν τρόπον (cfr. Exod. XXVIII.) ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν᾽ ὅταν εἰςίῃ τὰς πατρίους εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχηται πᾶς ὁ κόσμος αὐτῷ, δι᾽ ὧν ἐπιφέρεται μιμημάτων, ἀέρος τὸν ποδήρη, ὕδατος τὸν ῥοΐσκον, γῆς τὸ ἀνθινὸν, πυρὸς τὸ κόκκινον, οὐρανοῦ τὴν ἐπωμίδα, καὶ κατ᾽ εἶδος τοῖν δυοῖν ἡμισφαιρίοιν, τοὺς ἐπὶ τῶν ἀκρωμίων σμαράγδους περιφερεῖς, ἐφ᾽ ὧν καθ᾽ ἑκάτερον γλυφαὶ ἓξ τοῦ ζωοφόρου, τοὺς ἐπὶ τῶν στέρνων δώδεκα λίθους ἐκ τριῶν κατὰ τέτταρας στοίχους, τοῦ συνέχοντος καὶ διοικοῦντος λόγου τὸ σύμπαν, τὸ λόγιον. Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.

Kann nun dieser υἱὸς θεοῦ etwas anders seyn, als das große Mittelwesen, der Fürst der Engel, der Sohn Gottes? Die eigene Tugendkraft oder das Gewissen des Hohenpriesters kann nicht gemeint seyn; denn dieses trägt er ja in sich, und bringt es also nothwendig mit und nicht als äußere Zugabe. Ebensowenig die Weltseele; denn wie sollte auf diese der Begriff ἱκέτης, παράκλητος passen? Man muß also an ein selbstständiges Wesen denken. Andererseits wird Jedermann zugestehen, daß Philo diese auffallende Begriffe nimmermehr so schlechtweg und ohne alle Vertheidigung oder Vorbereitung auf den Logos übergetragen hätte, wenn sie sich nicht schon

in dem Bewußtseyn der Zeitgenossen vorfanden. Ist dieß wahr, so werden wir auch in unserer Stelle die einzig richtige Erklärung finden zu Joh. XIV. 16: *καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μείνῃ μεθ᾽ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα,* und I. Joh. II. 1: *ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα.* Die Worte *παράκλητος* und *λόγος* waren in der alexandrinischen Theosophie Wechselbegriffe. Hierauf weist in der erstgenannten Stelle der Ausdruck *ἄλλον* hin, er zeigt, daß Christus, unserem Evangelisten der fleischgewordene *λόγος*, selbst der erste und eigentlichste *παράκλητος* ist.

Wir finden also bei Philo den *λόγος*, als persönlichen Mittler, als *ἱκέτης* und *παράκλητος*. Der Ursprung dieser Idee läßt sich leicht nachweisen. Sie ist abgeleitet aus dem Begriffe des Hohenpriesters, dieser ist vorzugsweise Mittler zwischen Israel und Jehovah. Philo äußert sich im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 230, unten, so über sein Amt: *βούλεται αὐτὸν ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεόν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος ὀρέγῃ καὶ χορηγῇ.* Eine Zeit, die so vom irdischen Hohenpriester dachte, hatte nur einen kleinen Schritt zu jener Uebertragung.

Bei der hohen geschichtlichen Wichtigkeit dieser Idee eines persönlichen Mittlers, halten wir es für unsere Pflicht, andere Stellen unseres Verfassers anzuführen, die vorzugsweise dagegen zu streiten scheinen, damit die Sache von allen Seiten beleuchtet werde. Die erste wurde schon oben angeführt, cfr. de victimis, Mang. II. 247, unten: „Wenn ein Mensch über anvertrautes Gut, oder über begangenen Raub, oder einen verhehlten Fund einen Meineid geschworen, aber von seinem Gewissen geplagt, eingestanden habe, so dürfe man

ihm, nach dem mosaischen Rechte, Verzeihung angedeihen lassen, unter folgenden Bedingungen: Vorerst müsse er das Geraubte, oder trügerisch Entzogene, nebst einem Fünftheile des Werthes zur Entschädigung an den Beraubten zurückgeben. Wenn dieß geschehen sey, fährt Philo fort: „ἴτω, φησὶν μετὰ ταῦτα εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν, ὧν ἐξήμαρτεν, ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν, τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὅς ἀνιατοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐῤῥύσατο.“ Das Wort ἔλεγχος bedeutet hier, wie sowohl sein sonstiger Gebrauch, als der Zusammenhang beweist, Gewissen. Man könnte nun sagen, wenn hier das Wort παράκλητος so tropisch als Beisatz zum Gewissen gebraucht wird, so könnte es auch oben eine ähnliche Bedeutung haben. Aber mit weit mehr Recht läßt sich der Satz umkehren und sagen: Logos war in der alexandrinischen Theosophie so innig mit den beiden Begriffen ἔλεγχος und συνειδὸς verschwistert, daß unser Verfasser leicht darauf verfallen konnte, auch ein sonstiges, nur auf den persönlichen Logos passendes Prädikat auf beide letzteren Begriffe überzutragen, und dieß möchte wohl richtiger seyn, theils weil das Wort παράκλητος eben kein natürliches Prädikat des Gewissens ist, und also nur, durch andere Vorstellungen vermittelt, darauf angewandt werden konnte, theils weil es in der Bedeutung Gewissen, in der obigen Stelle, wie wir gezeigt haben, keinen vernünftigen Sinn gibt.

Die zweite Stelle steht in der Schrift de migratione Abrahami,. Pf. III. 466, Mang. I. 455. Philo erklärt hier den Seegen Abraham's (Genes. XII. 3.): ἐν σοὶ εὐλογηθήσονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς nicht messianisch, sondern natürlich auf folgende Weise: „Es ist bekannt, daß schon ganze Städte, Länder und Nationen wegen der Weisheit und Tugend eines Mannes großes Glück erfahren haben, besonders wenn ein solcher Frommer mit großer Gewalt von Gott ausgerüstet ist. Denn in Wahrheit ist der Gerechte die Stütze

des Menschengeschlechts. Was er selbst besitzt, gibt er reichlich den Nothleidenden, was er nicht hat, darum bittet er den überreichen Gott. Dieser öffnet dann seine himmlischen Schätze und läßt seine Gnadengaben herabströmen, so daß alle irdischen Behälter davon überfüllt werden. Diese Gnaden verleiht er, die Bitten seines Hülfe flehenden Logos erhörend. Darum heißt es (Num. XIV. 20.) auf das Flehen des Moses: „Ich bin ihnen gnädig nach deinem Worte,“ ein Ausspruch, der dem andern: „in dir sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden,“ gleichbedeutend ist. *Ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι. Λέγεται γὰρ ἑτέρωθι, Μωϋσέως ἱκετεύσαντος „Ἵλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου“ τοῦτο δὲ ὡς ἔοικεν ἰσοδυναμεῖ τῷ: „ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.“* Es ist hier ungewiß, ob der *ἱκέτης λόγος* von Moses selbst unterschieden wird, so daß der Sinn der wäre: Gott schenkt jene Gaben wegen der Bitten seines Logos, der die Anliegen Mosis vor seinen Thron bringt, oder ob Moses selbst der *λόγος ἱκέτης* ist. Sollte aber auch letzteres der Fall seyn, so konnte Moses, bei der Zweideutigkeit des Ausdruckes Logos, wohl das flehende Wort Jehova's genannt werden, da er ja sonst immer die Bitten des Volkes vor Gott bringt; und diese Stelle beweist dann nichts gegen die persönliche Erklärung der obigen.

Die dritte Stelle ist entnommen aus der Schrift de execrationibus, Mang. II. 436, oben. Philo spricht hier von den messianischen Hoffnungen seines Volkes. Sie werden einst zurückkehren aus der Zerstreuung, von einer göttlichen Gestalt geführt. Diese Gnade werde ihnen zu Theil, weil sie drei Fürsprecher (*παράκλητοι*) bei dem Vater im Himmel haben. Erstlich, die Güte und Liebe des Vaters selbst, der lieber Gnade übt, als Strenge; zweitens die Heiligkeit der Patriarchen, deren Seelen, vom Leibe entbunden, reinen und

ß [illegible] nicht ohne Erhörung
[illegible] ner [illegible] gen; weitens, ihre eigenen
[illegible] e, [illegible] diese werden die mächtigste
[illegible] rthe [illegible] — Wir werden später auf diese
[illegible] wenn

[illegible] wä [illegible] kann man nun mit allem Rechte sa-
[illegible] na [illegible] einen wirklichen persönlichen Fürspre-
[illegible] δς [illegible] παράκλητος gedacht, und nicht vielmehr
[illegible] b [illegible] genannten drei Ideen zusammen, oder eine
[illegible], so würde er ihn gewiß hier, wo Alles ihn
[illegible] nte, nicht mit Stillschweigen übergangen haben.
[illegible] ist dieser Einwurf sehr stark. Aber man kann doch
[illegible] agen: Philo gehört nicht zu den folgerichtigen Den-
[illegible] spricht er (der Volkstheologie folgend), von einem
[illegible] lichen παράκλητος, bald gefällt er sich darin, diese Idee
[illegible] Schatten zu stellen und in Verstandesbegriffe aufzulösen,
[illegible] hier. Dieß kann man sagen, wenn man annimmt, daß
[illegible] jene dreifache Eintheilung wirklich statt des sonstigen Lo-
gos hingestellt habe. Wir werden aber weiter unten Gelegenheit finden, eine andere weit wahrscheinlichere Erklärung zu geben, welche die Persönlichkeit des großen Vertreters auf befriedigende Weise rettet.

Doch wenn auch Alles, was wir seither beigebracht haben, nichts für einen persönlichen Logos beweisen würde, so haben wir noch einige Stellen übrig, vor denen jeder Widerspruch verstummen muß. Im ersten Buche de vita **Mosis**, **Mang.** **II.** 91, Mitte, erzählt unser Verfasser die Geschichte vom brennenden Dornbusche, auf folgende Weise: „Als Moses einst seine Heerde an einem wohlbewässerten und grasreichen Orte weidete, sah er in einem kleinen Gehölze eine erstaunliche Erscheinung. Es stand ein Busch daselbst, ein dornigtes, schwaches Gewächs. Dieser loderte plötzlich auf, ohne daß ihn Jemand angezündet hatte, und obgleich die Flamme von der Wurzel

bis zur Spitze emporschlug, blieb er unversehrt, als wäre er von feuerfestem Stoffe. Mitten in der Flamme zeigte sich eine wunderschöne, nichts irdischem zu vergleichende Gestalt, ein göttliches Gebilde, das helles Licht ausstrahlte. Man möchte es wohl am besten für das Ebenbild Gottes halten; doch mag es Engel genannt werden, weil es die Zukunft verkündete, zwar ohne Worte, aber um so klarer, durch den Anblick, den es darbot. Denn der Busch war ein Symbol der Bedrückten, das Feuer der Bedrücker. Daß der Busch nicht verbrannte, war ein Zeichen, daß die Unterdrückten nicht untergehen werden. Der Engel endlich bedeutete die göttliche Vorsehung, welche das Schrecklichste, wider alles Erwarten der Menschen, in vieler Ruhe zu einem erträglichen Ende führet: κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο, τρανοτέρᾳ φωνῆς ἡσυχίᾳ διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης ὄψεως. Σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καιόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων· τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων. Τὸ δὲ μὴ κατακαίεσθαι τὸ καιόμενον τοῦ μὴ φθαρήσεσθαι πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελῆ γενήσεσθαι τὴν ἐπίθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλὴν ἀζήμιον. Ὁ δὲ ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ, τὰ λίαν φοβερὰ παρὰ τὰς ἁπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος. Im Urtexte (Exod. III. 2.) heißt es: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου. Es war also nach dem Pentateuch ein wirklicher Engel. Um so auffallender ist die Wendung, die unser Verfasser nimmt, und man sieht aus den Worten: „ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν, εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι," daß er die Gestalt wirklich für das Ebenbild hielt, und den Namen ἄγγελος bloß καταχρηστικῶς gelten lassen will.

ungetrübten Gottesdienst ausüben, und nicht ohne Erhörung für ihre Söhne und Töchter flehen; drittens, ihre eigenen Fortschritte in der Tugend, und diese werden die mächtigste Fürsprache bei Gott führen. — Wir werden später auf diese Worte zurückkommen.

Nach dieser Stelle kann man nun mit allem Rechte sagen: hätte sich Philo einen wirklichen persönlichen Fürsprecher unter dem λόγος παράκλητος gedacht, und nicht vielmehr ein Bild für die genannten drei Ideen zusammen, oder eine derselben allein, so würde er ihn gewiß hier, wo Alles ihn dazu aufforderte, nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Allerdings ist dieser Einwurf sehr stark. Aber man kann doch dagegen sagen: Philo gehört nicht zu den folgerichtigen Denkern, bald spricht er (der Volkstheologie folgend), von einem persönlichen παράκλητος, bald gefällt er sich darin, diese Idee in Schatten zu stellen und in Verstandesbegriffe aufzulösen, wie hier. Dieß kann man sagen, wenn man annimmt, daß er jene dreifache Eintheilung wirklich statt des sonstigen Logos hingestellt habe. Wir werden aber weiter unten Gelegenheit finden, eine andere weit wahrscheinlichere Erklärung zu geben, welche die Persönlichkeit des großen Vertreters auf befriedigende Weise rettet.

Doch wenn auch Alles, was wir seither beigebracht haben, nichts für einen persönlichen Logos beweisen würde, so haben wir noch einige Stellen übrig, vor denen jeder Widerspruch verstummen muß. Im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 91, Mitte, erzählt unser Verfasser die Geschichte vom brennenden Dornbusche, auf folgende Weise: „Als Moses einst seine Heerde an einem wohlbewässerten und grasreichen Orte weidete, sah er in einem kleinen Gehölze eine erstaunliche Erscheinung. Es stand ein Busch daselbst, ein dornigtes, schwaches Gewächs. Dieser loderte plötzlich auf, ohne daß ihn Jemand angezündet hatte, und obgleich die Flamme von der Wurzel

bis zur Spitze emporschlug, blieb er unversehrt, als wäre er von feuerfestem Stoffe. Mitten in der Flamme zeigte sich eine wunderschöne, nichts irdischem zu vergleichende Gestalt, ein göttliches Gebilde, das helles Licht ausstrahlte. Man möchte es wohl am besten für das Ebenbild Gottes halten; doch mag es Engel genannt werden, weil es die Zukunft verkündete, zwar ohne Worte, aber um so klarer, durch den Anblick, den es darbot. Denn der Busch war ein Symbol der Bedrückten, das Feuer der Bedrücker. Daß der Busch nicht verbrannte, war ein Zeichen, daß die Unterdrückten nicht untergehen werden. Der Engel endlich bedeutete die göttliche Vorsehung, welche das Schrecklichste, wider alles Erwarten der Menschen, in vieler Ruhe zu einem erträglichen Ende führet: κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενὶ, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι. Καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διηγγέλλετο, τρανοτέρᾳ φωνῆς ἡσυχίᾳ διὰ τῆς μεγαλουργηθείσης ὄψεως. Σύμβολον γὰρ ὁ μὲν καιόμενος βάτος τῶν ἀδικουμένων· τὸ δὲ φλέγον πῦρ τῶν ἀδικούντων. Τὸ δὲ μὴ καταχαίεσθαι τὸ καιόμενον τοῦ μὴ φθαρήσεσθαι πρὸς τῶν ἐπιτιθεμένων τοὺς ἀδικουμένους, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄπρακτον καὶ ἀνωφελῆ γενήσεσθαι τὴν ἐπίθεσιν, τοῖς δὲ τὴν ἐπιβουλὴν ἀζήμιον. Ὁ δὲ ἄγγελος προνοίας τῆς ἐκ θεοῦ, τὰ λίαν φοβερὰ παρὰ τὰς ἁπάντων ἐλπίδας κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἐξευμαρίζοντος. Im Urtexte (Exod. III. 2.) heißt es: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου. Es war also nach dem Pentateuch ein wirklicher Engel. Um so auffallender ist die Wendung, die unser Verfasser nimmt, und man sieht aus den Worten: „ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν, εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι,“ daß er die Gestalt wirklich für das Ebenbild hielt, und den Namen ἄγγελος bloß καταχρηστικῶς gelten lassen will.

Wir haben nun hier ein unwidersprechliches Beispiel von persönlicher Wirksamkeit des Logos. Denn nirgends in den Schriften Philo's wird etwas anderes als der Logos, εἰκὼν θεοῦ genannt, und es kann auch hier nichts anderes gemeint seyn, als dieser. Denn diese εἰκὼν θεοῦ erscheint ja höher als ein Engel. Was sollte nun über den Engeln stehen, als der ἀρχάγγελος, πρεσβύτατος λόγος, die εἰκὼν θεοῦ? Anderesseits verbietet der Zusammenhang, an eine Personification zu denken. Wie thöricht, ja unsinnig wäre der Satz: dem Moses erschien im Feuerbusche eine wunderbare Gestalt, welche man für die Vernunft Gottes halten möchte!

Es ist also ausgemacht, daß der Logos, nach unseres Verfassers Ansicht, in sichtbarer Gestalt erscheinen konnte; folglich mußte er ihn auch als ein individuelles Leben denken. Hinwiederum ist diese Stelle ein Beweis, daß unsere obige Erklärung, zufolge der wir, in jenem Ausspruche über die Wolkensäule, ein persönliches Wesen angedeutet fanden, richtig ist. Denn wenn Philo in dem Dornbusche ein individuelles Wirken sah, so läßt sich zum Voraus erwarten, daß er dieselbe Ansicht auch von jener Wunderwolke hatte, da ja die ganze Geschichte Mosis als ein Ganzes von göttlichen Wirkungen betrachtet wurde, und die Führung durch die Wolke gewiß so merkwürdig ist, als die Erscheinung im Dornbusche.

Eine eben so starke Stelle derselben Art findet sich in einem der Fragmente, das uns Eusebius im siebenten Buche seiner praeparat. evangelicae, im 13. Capitel, aufbewahrt hat. Es ist genommen aus einem verlornen Buche de quaestionibus et solutionibus, und lautet so: *διὰ τί, ὡς περὶ ἑτέρου θεοῦ φησι τὸ, „ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον," ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν*

ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι· ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον, ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ, οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομοιοῦσθαι. Eine Theologie, die vom Logos den Ausdruck δεύτερος θεός braucht, mußte ihn für ein persönliches Wesen halten. Zum zweiten Male, obwohl weniger sicher, kommt dieses Wort vor im dritten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 364, Mang. I. 128, unten. Philo sagt hier über den Spruch, Genes. XXII. 16: κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα, λέγει κύριος, Gott allein könne bei sich schwören, weil nur er allein sich kenne. Deßwegen sind diejenigen gottlos, welche bei dem Herrn schwören; denn: εἰκότως γὰρ οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ, ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν, ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν, τοῦ ἑρμηνέως λόγου. Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων, ὁ πρῶτος. Καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου, φησὶν, „Καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ," οὐχὶ αὐτῷ. Ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι, καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θείῳ. Das Wort πρῶτος kann nicht für ἐκεῖνος genommen werden, weil dieß dem hellenischen Sprachgebrauche zuwider wäre; folglich hat es seine gewöhnliche Bedeutung, und der Logos ist also, kraft des Gegensatzes, der zweite Gott. Ueber den Ausdruck ὄνομα θεοῦ haben wir oben das Nöthige bemerkt; auf den andern, „ἑρμηνεύς," werden wir weiter unten zu sprechen kommen.

Nun haben wir noch eine Stelle anzuführen, die unsere Ansicht vollkommen bestätigt, und einen tiefen Blick in die Ansicht Philo's werfen läßt. Sie steht in dem ersten Buche von den Träumen, und wurde schon früher theilweise angeführt. cfr. Pf. V. 106, Mang. I. 656. Philo sagt 102, gegen unten, über die Stelle, Genes. XXXI. 13, wo Gott zu Jakob im Traume spricht: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι

ἐν τόπῳ θεοῦ: „man müsse diese Worte aufmerksam betrachten. Es scheine, dem ersten Anblicke nach, als ob es zwei Götter gebe, „ich bin der Gott der dir erschien," nicht an meiner Stelle, „sondern an der Stelle Gottes," als wenn ein anderer gemeint wäre. Das Räthsel löse sich so: In Wahrheit gibt es nur einen Gott, nur uneigentlich (ἐν καταχρήσει) mehrere. Deßhalb bezeichne die heilige Schrift den wahren Gott durch den Artikel, denn er heiße ὁ θεός, während der andere, der es nur dem Namen nach sey, den Artikel nicht bekomme, denn es heiße: ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ „οὐ τοῦ θεοῦ," ἀλλ' αὐτὸ μόνον „θεοῦ." Unter diesem letzteren sey der älteste Logos Gottes zu verstehen. Denn die heilige Schrift bekümmere sich mehr um die Sachen als um Namen, da ja ohnedieß Gott gar kein Name zukomme, weßwegen auch (Exod. III. 14.) dem Moses auf die Frage, ob Gott einen Namen habe, die Antwort zu Theil werde: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, damit er wenigstens die Existenz dessen erfahre, deß inneres und eigenstens Wesen er, als Mensch, als ein Geschöpf, das Gott ferne ist, nicht begreifen könne." Nun folgt die Stelle, die wir schon weiter oben, im Capitel von den Kräften, angeführt haben. — „Den körperlosen, zu seinem Dienste auserkornen Seelen, erscheint er wahrscheinlich so, wie er ist, und spricht mit ihnen wie ein Freund mit Freunden; den Seelen aber, die in Leiber gebunden sind, in Engelsgestalt, nicht als ob er seine Natur veränderte, denn er ist unwandelbar, sondern, indem er ihnen eine verschiedenartige Gestalt vorhält, so daß sie sein Ebenbild nicht für eine Nachahmung, sondern für das Urbild, für ihn selbst, halten."

Seite 106 fährt er so fort: „Was wundern wir uns noch, wenn Gott zum Wohle der Hülfebedürftigen oft in Engels-, oft auch in Menschengestalt erscheint. Wenn es daher heißt: ich bin der Gott, der dir an Gottes Statt erschien, so ist dieß so zu verstehen, daß er sich nur dem Scheine

nach in Engelsgestalt zeigte, nämlich zur Belehrung derer, welche den wahren Gott nicht schauen können, in Wahrheit aber sich nicht verwandelte. Denn wie diejenigen, welche die Sonne selbst nicht ansehen können, ihr Abbild im Wasser für sie selbst halten, oder den Schimmer um den Mond für den Mond selbst, so sehen die Menschen das Ebenbild Gottes, seinen Engel, Logos, für ihn selbst an. Siehest du nicht, wie Hagar, das Bild der niederen Wissenschaften, zu dem Engel spricht: „Du bist der Gott, der mich heimsucht" (Genes. XVI. 13.), denn sie war nicht fähig, die älteste Ursache der Dinge selbst zu schauen, da sie ägyptischen Geschlechtes ist. Bei Jakob war es schon anders. Sein Geist fing an, weiser zu werden, und einen Begriff vom obersten Führer der himmlischen Kräfte zu bekommen. Deßwegen spricht Gott zu ihm (Genes. XXXI. 13.): „Ich bin Gott der Herr, dessen Ebenbild du vorhin für mich selbst ansahst" u. s. w. Τί οὖν ἔτι θαυμάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὁπότε καὶ ἀνθρώποις, ἕνεκα τῆς τῶν δεομένων ἐπικουρίας ἀπεικάζεται; Ὥςτε ὅταν φῇ, „Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ," τοῦτ' ἐννοητέον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλὼν, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν, ὡς ἥλιον, οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, καὶ τὰς περὶ σελήνην ἀλλοιώσεις, ὡς αὐτὴν ἐκείνην· οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. Οὐχ ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν Ἀγὰρ, ὅτι τῷ ἀγγέλῳ φησὶ, „Σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδών με; Οὐ γὰρ ἦν ἱκανὴ τὸ πρεσβύτατον ἰδεῖν αἴτιον, γένος οὖσα τῶν ἀπ' Αἰγύπτου. Νυνὶ δὲ ὁ νοῦς ἄρχεται βελτιοῦσθαι, τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν δυνάμεων φαντασιούμενος. Διὸ καὶ αὐτός φησιν, „Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς," οὗ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω.

In dieser Stelle ist eine vollständige Theorie der Gotteserscheinungen des alten Testamentes gegeben, zugleich aber

ἐν τόπῳ [illegible] σοῦ: „man müsse [illegible] die Wesenheit des[illegible] ten. Es scheine, dem [illegible] ht ein: jene Erscheinung [illegible] Götter gebe, „ich [illegible] geistig zu nehmen, und auf meiner Stelle, „so [illegible] und der Satz: „nicht der Herr [illegible] anderer gemeint [illegible] sey dem Jakob oder der Hagar er[illegible] heit gibt es n[illegible] besagen: diese Individuen hätten [illegible] σει) mehrer[illegible] m Einzelnen klebende Erkenntniß Got[illegible] wahren G[illegible] Erklärung wäre falsch; denn Philo hielt [illegible] rend der [illegible] welche in der Genesis erzählt werden, für [illegible] tikel ni[illegible] Thatsachen, wie wir namentlich aus dem „οὐ [illegible] Abrahami, ersehen. Zudem, was sollte nach [illegible] ter[illegible] ung der Satz heißen, das Ebenbild, der älteste [illegible] f[illegible] icht Gott selbst, sey erschienen? Diese Worte wür[illegible] [illegible] haus keinen Sinn geben.

Wir dürfen also überzeugt seyn, daß Philo glaubte, der [illegible]gos könne als wahrhaftes Wesen in der Welt erscheinen, und sey so erschienen. Folglich wiederholt sich dieselbe Erscheinung, die wir oben bei den Kräften fanden, nämlich, daß sie bald als Ideen, bald als Engel, behandelt werden, auch bei dem Logos. Es ließ sich dieß gar nicht anders erwarten. Denn die Abtrennung des höchsten Gottes von der Welt, verbunden mit der Nothwendigkeit, alle göttliche Wirkungen, von welchen der Pentateuch meldet, als ein lebendiges Ganzes zu betrachten, und auf eine Einheit zurückführen, mußte auf diese Inconsequenz leiten.

Philo hat in der letzteren Stelle den Satz, daß Gott stellvertretende Gestalten statt seiner den Menschen vorhalte, so allgemein ausgesprochen, daß man geneigt wird, ihn auf alle göttliche Erscheinungen im alten Testamente, wenigstens im Pentateuch, auszudehnen. Diese Vermuthung wird durch ein Prädikat des Logos bestätigt, das öfter wiederholt wird, nämlich ἑρμηνεύς. Die zwei wichtigsten Beweisstellen hiefür, wurden bereits angeführt; die erste aus dem Buche de mundi

-lio, Pf. I. 18. Die zweite aus dem dritten Buche le-
-vor., Pf. I. 364, Mitte. Das Prädikat ἑρμηνεὺς
diesen beiden Aussprüchen nicht wohl etwas anders
-ten, als den offenbarenden oder vielmehr den geoffen-
-arten Gott, der die Stelle des unsichtbaren Unbegreiflichen vertritt. Ebenso erkläre ich auch ein anderes Prädikat des Logos, das bloß ein einziges Mal und nur beiläufig vorkommt, nämlich im zweiten Buche von den Träumen, Pf. V. 202, Mitte: ὁ τοῦ Ὄντος λόγος, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε. Die Stelle selbst wurde oben weitläuftig angeführt. Freilich ist schwer zu sagen, was die eigentliche Bedeutung dieser Worte sey; aber soviel ist denn doch gewiß, daß unser Verfasser den Ausdruck διαθήκη nicht so schlechthin als gleichbedeutend mit Logos hingestellt haben würde, wenn diese Idendität von seiner Zeit nicht zum Voraus angenommen war. Ist dieß nun wirklich der Fall, so kann der Grund in nichts anderem gesucht werden, als darin, daß der Logos als Offenbarer des alten Bundes den Namen διαθήκη selbst erhielt.

Zur Vollständigkeit ist nun noch nöthig, daß wir nachweisen, in welche Vorfälle der mosaischen Geschichte unser Verfasser den Logos verflicht, und zwar ist jede Einmischung desselben, ohne darauf zu sehen, ob er sie persönlich oder nur bildlich darstellt, zu berücksichtigen. Denn da der Logos von den Alexandrinern als Offenbarer überhaupt genommen wurde, und da folglich die alttestamentalische Geschichte als ein geschlossener Kreis seiner Thätigkeit erschien, so dürfen wir zum Voraus erwarten, daß die alexandrinische Theosophie auch in solchen Fällen eine persönliche Wirksamkeit desselben angenommen habe, wo Philo ihn bloß bildlich einführt. Wir werden unsere Ansicht über diesen Punkt unten deutlicher entwickeln.

Der Logos ist erstlich das Wesen, das die Welt schuf, oder vielmehr bildete, weßhalb er auch ἀρχή genannt wird. Die Beweisstellen sind oben angeführt.

Er ist zweitens der Engel, der Hagar erschien. So in den bereits angeführten Stellen aus den Büchern de somniis und de profugis, obwohl beidemale bildlich, indem Hagar nicht als eine Person, sondern als ein τρόπος ψυχῆς dargestellt wird. Aber diese Erzählung der Genesis galt auch für wirkliche Geschichte, und deßwegen muß die Erscheinung auch wörtlich genommen werden.

Er ist drittens der Racheengel, der Sodom und Gomorra zerstörte. Deutlich genug weist er hierauf hin, de somniis, Pf. V. 40, Mang. I. 633, gegen unten. Eine von den vielen mystischen Bedeutungen des Wortes ἥλιος sey auch der λόγος. *Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον, ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον λόγον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος παράδειγμα, ἐφ' οὗ λέγεται* (cfr. Genes. XIX. 23.) „*ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ Λὼτ εἰσῆλθεν εἰς Σηγώρ, καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα θεῖον καὶ πῦρ.*“ *Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅταν ἐπὶ τὸ γεῶδες ἡμῶν σύστημα ἀφίκηται, τοῖς μὲν ἀρετῆς συγγενέσι καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀποκλίνουσιν ἀρήγει καὶ βοηθεῖ, ὡς καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν αὐτοῖς πορίζειν παντελῆ, τοῖς δὲ ἀντιπάλοις ὄλεθρον καὶ φθορὰν ἀνίατον ἐπιπέμπει.* Zwar ist die Erzählung hier bildlich gewendet, aber sie wurde auch als Geschichte erklärt, und jene Verheerung dem persönlichen Logos übertragen, wie denn Philo, im Buche de vita Abrahami, dieselbe dem obersten Engel des höchsten Gottes zuschreibt.

Der Logos ist viertens der Gott, welcher nach Genes. XXVIII. 11—19, Jakob erschien. Die Beweisstelle aus dem ersten Buche de somniis ist oben angeführt worden.

Er ist fünftens die göttliche Gestalt, welche Jakob's Namen in Israel verwandelte (cfr. Genesis XXXII. 28.). Dieß wird angedeutet, de nominum mutatione, Pf. IV. 358, oben. Den Namen Abraham's habe Gott selbst verändert: *τὸν δὲ Ἰακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ λόγος μετωνόμασε.*

Vielleicht ist aus der Beziehung des Logos auf diese Begebenheit zum Theile sein Beiname ἄνθρωπος θεοῦ entstanden, weil es, Vers 24, von dieser Gestalt heißt: ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ.

Er ist sechstens das göttliche Gebilde im Feuerbusche, das dem hohen Propheten auf Horeb erschien. So nach dem ersten Buche de vita Mosis, in der oben angeführten Stelle, wo diese Erscheinung auf's bestimmteste als eine Thatsache hingestellt wird.

Er war siebentens in der Wolke, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegyptenland begleitete, und sich schützend zwischen Israel und Pharao's Heer stellte. So, nach den angeführten Stellen, aus der Schrift quis rerum divinarum haeres und dem ersten Buche de vita Mosis. — Auf ihn wird mystisch das Manna gedeutet, das den Kindern Israel (Exod. XVI.) in der Wüste zu Theil ward. Die hergehörigen Stellen aus den Büchern legis allegoriarum sind oben angeführt worden.

Er war weiter der Engel, welcher nach Num. XXII. 22 — 35. dem Bileam erschien. Mystisch wird dieß angedeutet in der oben gegebenen Stelle, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 464. Aber auch historisch spricht es Philo im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 123, aus. „Die Eselin habe ihren Reiter an die Wand gedrückt: ἦν δὲ, ὡς ἔοικε, θεία τις ὄψις, ἣν τὸ μὲν ζῶον ἐπιφοιτῶσαν ἐκ πολλοῦ θεασάμενον ὑπέπτηξεν· ὁ δ' ἄνθρωπος οὐκ εἶδεν εἰς ἔλεγχον ἀναισθησίας. „Endlich gewahrte Bileam den Engel, der ihm entgegenstand, und flehete um Vergebung, daß er dem Rufe Jehova's nicht gehorchte. Da antwortete ihm die Gestalt, gehe nur hin, du wirst mit deinem Vorhaben nichts ausrichten; denn wie du auch gegen das Volk Gottes gesinnt seyn magst, ich selbst werde dir die Worte des Segens

eingeben, ohne daß du es weißt: ἡνιοχήσω γὰρ ἐγὼ τὸν λόγον, θεσπίζων ἕκαστα διὰ τῆς σῆς γλώττης, οὐ συνιέντος.

Diese Gestalt hat nun Philo ohne Zweifel für den Logos gehalten. Denn erstens gebraucht er von ihr denselben Ausdruck θεία ὄψις, den er oben, sowohl bei dem Dornbusche, als bei der Wolkensäule, anwendet. Für's zweite leitet er von ihr die göttliche Begeisterung des Propheten ab, die er gewiß nie einem bloßen Engel zugeschrieben haben würde. Der Logos ist endlich das göttliche Wesen, das Israel in der Wüste leitete, und auf den überhaupt alle Wunderführungen des Volkes zu beziehen sind. Bildlich deutet er dieß an im ersten Buche de somniis, Pf. V. 54, Mang. I. 638, gegen unten. Er sagt hier über den Spruch, Genes. XXVIII. 11, den er, wie wir wissen, auf den Logos deutet: τὸ ὑπαντᾷν μέντοι τόπῳ ἢ λόγῳ τοῖς μὴ δυναμένοις τὸν πρὸ τόπου καὶ λόγου θεὸν ἰδεῖν, αὐταρκεστάτη δωρεὰ, διότι τὴν ψυχὴν ἀφώτιστον εἰσάπαν οὐκ ἔσχον· ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ ἄκρατον ἐκεῖνο φέγγος ἀπ' αὐτῶν ἔδυ, τὸ κεκραμένον ἐκαρπώσαντο. „Τοῖς γὰρ υἱοῖς Ἰσραὴλ φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο," φησὶν ἐν Ἐξόδῳ, ὡς νύκτα καὶ σκότος ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι, μεθ' ὧν οἱ τὰ ψυχῆς ὄμματα πρὸ τῶν σώματος πεπηρωμένοι ζῶσιν, ἀρετῆς αὐγὰς οὐκ εἰδότες. Der angeführte Bibelspruch steht Exod. X. 23, wo vom Lichte die Rede ist, das den Juden leuchtete, während über Aegyptenland Nacht lastete. Der Schlüssel zum Verständnisse, so wie der Grund, warum diese Stelle für unsern Zweck paßt, liegt in den Worten ἀεὶ πεφυγαδεῦσθαι. Wenn durch diesen Sonnenlogos auf immer alle Finsterniß von Israel entfernt war, so muß er wohl eins mit jenem Engel seyn, den Jehova, Exodus XXIII. 20. und. 21, verheißt, und der das Volk Gottes auf allen seinen Wegen bewahren soll.

Deutlicher äußert sich unser Verfasser hierüber, de migratione Abrahami, Pf. III. 492, gegen oben, Mang. I.

465, Mitte. Er sagt hier, aus Veranlassung des Spruches, Genes. XVIII. 16: „So lange der menschliche Geist noch nicht die vollkommene Erkenntniß errungen hat, ist der göttliche Logos sein Begleiter: ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωται, ἡγεμόνι χρῆται λόγῳ θείῳ· χρησμὸς γάρ ἐστιν, „Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι. Πρόσεχε αὐτῷ, καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, μὴ ἀπείθει αὐτῷ· οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε· τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ." Ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμὼν ἰσοταχήσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ. Zwar wird hier der Logos abermals nur bildlich genommen, aber dennoch haben wir alles Recht zu dem Schlusse, daß er auch persönlich in jenem Engel von Exod. XXIII. 20. gefunden wurde, da ja in diesen Theilen der mosaischen Geschichte überall die wörtliche Erklärung neben der allegorischen hergeht. Dann ist er aber auch ebenso gewiß der Führer Israel's überhaupt, weil er als solcher auf's bestimmteste in diesem Spruche erscheint. Bestätigt wird diese Erklärung durch das Beiwort ὄνομα θεοῦ, das dem Logos, ohne Zweifel aus diesem Spruche, zukommt.

Dieß sind nun bloß die Wirkungen des Logos, welche Philo ausdrücklich anführt. Andere, die er wegen ihrer geringeren Wichtigkeit, oder weil sich in seinen Schriften keine Gelegenheit dazu darbot, nicht nannte, hat er ohne Zweifel eben so gut angenommen. Denn wenn er ihn in diesen auffallenderen Begebenheiten auftreten läßt, so versteht es sich von selbst, daß er ihn auch in anderen Fällen, oder vielmehr in allen denjenigen Stellen thätig denkt, wo der Text des alten Testaments Jehova selbst einführt, der ja, nach dem ersten und obersten Grundsatze der alexandrinischen Theosophie, als der Reine, die unreine Welt nicht berühren darf. Auffallend aber ist es, daß sich fast in jeder der angeführten

Stellen ein exegetischer Grund nachweisen läßt, warum nicht Gott, sondern der Logos in ihnen wirksam gefunden wurde. Beginnen wir mit der Geschichte der Hagar. Genes. XVI. 7, heißt es: εὗρε δὲ αὐτὴν ἄγγελος κυρίου, dagegen im dreizehnten Verse: καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ λαλοῦντος πρὸς αὐτήν. Oben steht also ἄγγελος, unten κύριος, das immer nur von Gott gebraucht wird, doch sollen beide eins seyn; hier war folglich ein Widerspruch zu vereinigen. Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Geschichte. Es heißt in der betreffenden Erzählung der Genesis bald, Gott habe selbst mit Abraham gesprochen, bald, er habe seinen Engel gesandt. Im dritten Falle macht Philo selbst auf eine solche Zweideutigkeit aufmerksam: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ.“ Denn nach seiner Erklärung ist θεὸς ohne Artikel in einem gewissen Sinne von ὁ θεὸς verschieden, und doch wieder eins. — Noch auffallender sind die beiden folgenden Erzählungen von der Gestalt im Feuerbusche und der Wolkensäule. Exod. III. 2. heißt es: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάτου. Im sechsten Verse dagegen sagt die Gestalt, als wäre sie Gott selbst: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρός σου, θεὸς Ἀβραάμ, καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ. Ebenso heißt es von der Wolkensäule, Exod. XIV. 19: ἐξῇρε δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ ὁ προπορευόμενος τῆς παρεμβολῆς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, und doch wieder im 24., als wäre der Herr selbst in der Wolke gewesen: ἐγενήθη ἐν τῇ φυλακῇ τῇ ἑωθινῇ, καὶ ἐπέβλεψε κύριος ἐπὶ τὴν παρεμβολὴν τῶν Αἰγυπτίων ἐν στύλῳ πυρὸς καὶ νεφέλης. Ebenso verhält es sich mit der Begeisterung Bileam's, bald ist es der Engel des Herrn, bald der Herr selbst, der zu ihm spricht, so wie denn auch Jehova bald selbst als Regent und Führer Israel's erscheint, bald dieses Geschäft dem Engel des Herrn übertragen wird. Ohne Zweifel wurden die Alexandriner frühe auf diese Sonderbarkeit aufmerksam, sie erdachten den Logos,

um die Widersprüche zu vereinigen. Andererseits trug der genannte exegetische Grund gewiß viel dazu bei, warum sie gerade in diesen Geschichten den Logos thätig glaubten.

Nun können wir auch die Frage über das Verhältniß des Logos zu den persönlichen göttlichen Kräften beantworten. Philo findet ihn in der Regel nur da, wo im Texte von einem Engel des Herrn, oder von einer göttlichen Person die Rede ist. Werden mehrere zugleich genannt, so erklärt er es gewöhnlich durch göttliche Kräfte. Dieß geht so weit, daß er sich hie und da Widersprüche erlaubt. So erklärt er z. B. die drei göttlichen Gestalten, die (Genes. XVIII.) dem Abraham erschienen, in dem Buche de vita Abrahami, wie wir oben gezeigt, für die drei obersten göttlichen Kräfte, ohne den Logos darunter zu finden; in einer anderen Schrift dagegen behauptet er, es sey der Logos gewesen. Der Grund dieses Widerspruchs ist am Tage. Im ersteren Falle werden die drei Gestalten zugleich genannt, und da sie in gleicher Würde erscheinen, konnte er keine derselben vorzugsweise für den Logos erklären; im zweiten Falle nimmt er auf die beiden andern keine Rücksicht, und nennt bloß einen göttlichen Diener, der an Sodom Rache geübt; darum konnte er den Logos in ihm finden.

Sehr selten stellt er den Logos mit den Kräften zusammen, und wenn dieß auch geschieht, hüllt er seine Darstellung in Bilder ein, so daß das Persönliche verschwindet. So gibt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 16, über die zwei Cherubim und das Flammenschwerdt folgende Erklärung: *κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος, τῶν δυεῖν δυνάμεων, τὰ Χερουβὶμ εἶναι*

σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν· ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος, καὶ μάλιστα ὁ τοῦ αἰτίου, ὅτι καὶ αὐτὸ πάντα φθάσαν παρημείψατο, καὶ πρὸ πάντων νοούμενον, καὶ ἐπὶ πάντων φαινόμενον. Der Logos wird hier, wie man sieht, ganz figürlich, als göttliche Rede genommen, in welcher Weisheit und Kraft zugleich enthalten ist. Ebenso erscheint sein Verhältniß zu den Kräften in der Schrift, de profugis, Pf. IV. 264. unten und 266. oben, Mang. I. 560, wo er sich über die Zahl und das Wesen der Levitischen Freistätte so erklärt: τίνες δέ εἰσι, καὶ διὰ τί ἀριθμῷ ἕξ, λεκτέον. Μήποτ' οὖν ἡ μὲν πρεσβυτάτη καὶ ὀχυρωτάτη καὶ ἀρίστη μητρόπολις, οὐκ αὐτὸ μόνον πόλις, ὁ θεῖός ἐστι λόγος, ἐφ' ὃν πρῶτον καταφεύγειν ὠφελιμώτατον. Αἱ δ' ἄλλαι πέντε, ὡς ἂν ἀποικίαι, δυνάμεις εἰσὶ τοῦ λέγοντος, ὧν ἄρχει ἡ ποιητικὴ, καθ' ἣν ὁ ποιῶν λόγῳ τὸν κόσμον ἐδημιούργησε· δευτέρα δὲ ἡ βασιλικὴ, καθ' ἣν ὁ πεποιηκὼς ἄρχει τοῦ γενομένου· τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον· τετάρτη δὲ ἡ νομοθετικὴ μοῖρα, δι' ἧς ἃ μὴ χρὴ γίνεσθαι ἀπαγορεύει. Der Logos erscheint hier zuerst als fürnehmste göttliche Kraft, aber durch das Wörtchen δυνάμεις τοῦ λέγοντος wird er hinwiederum zur bloßen Rede, und die andern Kräfte zu Eigenschaften derselben.

So läßt sich denn überhaupt keine Stelle in seinen Schriften nachweisen, wo er das Verhältniß des Logos, als eines persönlichen Wesens, zu den Kräften bestimmt, obwohl das Beiwort ἀρχάγγελος, das er ihm, wie wir gesehen haben, öfters ertheilt, deutlich genug beweist, daß Philo selbst und seine Zeit in ihm den Fürsten der Engel sahen.

Die alttestamentalischen Namen und Personen, in denen er ein Vorbild des Logos sieht, oder die er sonst auf ihn deutet, sind folgende: 1) Melchisedek, König von Salem. Ganz als Symbol des höchsten Logos erscheint dieser im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 288. und 290, Mang. I. 102:

„Gott hasse einige Dinge, ohne daß ein Grund dafür angegeben sey, bloß wegen ihrer Natur. So die Schlange, welche (Genes. III. 14. 15.) ungehört verflucht werde; denn sie bedeute die Wollust, eine an sich böse Sache. Eben so liebe er andere, ebenfalls ohne angegebnen Grund. So heiße es von Noah (Genes. VI. 8.), Noah fand Gnade vor Gott, wiewohl vorher nicht die geringste löbliche That von ihm angeführt werde. Auch Melchisedek werde auf diese Weise geradezu König von Salem, oder des Friedens, genannt, und ihm die Priesterschaft des höchsten Gottes übertragen (cfr. Genes. XIV. 18.), ohne daß vorher seine Tugenden gepriesen worden wären. Er werde ferner ein gerechter König geheißen; König ist nämlich das Gegentheil des Tyrannen, da jener durch Gesetze herrscht, dieser nach Willkür. Der tyrannische Geist legt der Seele und dem Leibe gewaltsame Gesetze auf, und zwingt beide zu bösen Thaten, d. h. zur Sinnenlust. Der andere aber, der König, herrscht mehr durch Ueberredung, als durch Gewalt; er führt solche Gebote ein, durch welche die Seele, wie ein Schiff durch guten Wind, zur Tugend geleitet wird; dieser König ist der ächte Logos (ὁ ὀρθὸς λόγος). So möge denn jener Tyrann, Herr des Krieges, der König aber, Friedensfürst genannt werden. Er möge der Seele Speise der Freude und Wonne gewähren; denn es heißt ja von ihm: er habe Wein und Brod dargebracht, welche Gaben die Ammoniter und Moabiter dem Sehenden abschlugen (Deuter. XXIII. 3. 4.), weßhalb sie auch aus der heiligen Gemeinde ausgeschlossen sind. Denn Ammoniter und Moabiter sind Symbole der Menschen, die Alles aus den Sinnen oder dem Geiste erklären wollen, und Gott für nichts achten. Moses sagt von ihnen, sie dürfen nicht in die Gemeinde des Herrn eintreten, weil sie euch nicht mit Brod und Wasser entgegenkamen, da ihr aus Aegypten, d. h. aus dem Sinnenleben auszoget. Melchisedek aber möge statt des

Wassers Wein darbringen, und die Seelen tränken, daß sie ergriffen werden von göttlicher Trunkenheit, die nüchterner ist, als die Nüchternheit selbst. Denn er ist der Priester-Logos, der den Seyenden zum Erbtheile hat und ihn anbetend verehrt; deßhalb heißt er auch Priester des höchsten Gottes: ἀλλ' ὁ μὲν Μελχισεδὲκ ἀντὶ ὕδατος οἶνον προσφερέτω· καὶ ποτιζέτω καὶ ἀκρατιζέτω ψυχάς, ἵνα κατάσχετοι γένωνται θείᾳ μέθῃ, νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς· ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα κ. τ. λ.

Man sieht, Melchisedek ist hier Symbol des Logos, als Verleihers der Weisheit und inneren Princips der Seelen. Aehnlich lautet eine Stelle aus der Schrift, de congressu quaerendae erudit. gratia, Pf. IV. 184, Mitte. „Der Sinn des Levitischen Gesetzes, daß man von jeglichem Ertrage, von den Früchten des Feldes, so wie vom Viehe, den Zehenten Gott weihen solle, sey dieser: Alles, was wir haben, selbst die Güter des Leibes, wie Gesundheit, langes Leben, Wachsthum, seyen Gaben des Herrn, und ihm müsse deßhalb auch Dank dafür abgestattet werden; aber nicht bloß für die Güter des Leibes (welche im Texte durch das Bild, Feldfrüchte und Thiere, bezeichnet seyen), sondern auch für den höchsten Besitz des Menschen, nämlich den unsterblichen Geist. Darum hat sich auch der Herr, als Vergütung für alle Erstgeburt, den Levitenstamm, als seinen Zehenten, geheiligt, zur Erhaltung der Frömmigkeit und eines reinen Gottesdienstes. Das Beste und Edelste im Menschen ist aber die Vernunft (ὁ λογισμὸς), deßhalb muß man die besten Kräfte derselben Gott, als Erstlinge, weihen. Aus diesem Grunde sagt der durch Uebung zum Ziele der Vollendung anstrebende Geist (ὁ ἀσκητὴς = Ἰακὼβ): „von Allem, was du mir gibst, will ich dir den Zehnten weihen“ (Genes. XXVIII. 22.). Und nach jenem Siegesgebete, das Melchisedek erhob, der durch eigene Kraft die Priesterwürde erwarb, heißt es, von

Allem gab er (nämlich Abraham) ihm den Zehenten, von den Sinnen die richtige Anschauung, von den Sprachorganen den richtigen Gebrauch der Rede, von dem Geiste und seinen Kräften, die Fähigkeit, richtig zu denken.“ — Hier ist Melchisedek mit Gott, oder richtiger, mit seinem Logos, eins. — Diese beiden Beispiele möchten für die Erklärung des Hebräerbriefs nicht ohne Interesse seyn.

Ein anderer Name, der auf den Logos gedeutet wird, ist Beseleel, von dem es, Exod. XXXI. 2, heißt: Gott habe ihn mit aller Weisheit und Kenntniß erfüllt. Philo sagt von ihm im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 300, Mang. I. 106, Mitte. „Gleichwie Noah und Melchisedek, so habe der Herr auch Beseleel mit hoher Weisheit gesegnet, ohne daß vorher die geringste gute That von ihm erwähnt werde. Hieraus sey denn ersichtlich, daß er ebenfalls einen göttlichen τρόπος bezeichne, den Gott der Seele, einem guten Gepräge gleich, aufdrücke. Von welcher Art dieser τρόπος sey, könne man aus dem Namen ersehen. Beseleel bedeute nämlich im Schatten Gottes. Schatten Gottes aber sey sein Logos, den er als Werkzeug bei der Schöpfung brauchte.“ — Diese mystische Bedeutung des Wortes Beseleel ist jedoch nicht constant. An andern Orten setzt ihn Philo weit tiefer herab. So in der oben berührten Stelle, de plantatione, Pf. III. 98, Mitte. „Beseleel habe die zweite Stelle nach Moses, er bilde Schatten ab, wie ein Mahler, der nichts lebendiges machen könne, dem Moses dagegen sey verliehen, die Urbilder selbst aufzubauen.

Die beiden, bisher nachgewiesenen Symbole kehren indeß nur selten wieder; bei weitem häufiger werden auf den Logos die zwei Namen Ἀαρὼν und Μωϋσῆς gedeutet, jener als Rede des Gesetzgebers, dieser als höchster Prophet Gottes, als λόγος προφήτης. Belege hiefür sind oben in Menge gegeben worden.

Wir haben nun die Ansicht unseres Verfassers vom Logos vollständig dargelegt. Es ist jetzt nöthig, daß wir einen Blick zurück auf das Ganze werfen, um die für unseren Zweck nöthigen Schlüsse zu ziehen.

Der Logos ist, nach Philo, erstens: der Inhalt des λογισμὸς θεῖος, die ἰδέα ἰδεῶν, der Träger der intelligiblen Welt, der Umfang aller göttlichen Urbilder, sofern sie im Verstande Gottes enthalten sind. Als solcher ist er in Gott, ἐννόησις, λογισμὸς θεοῦ λογιζομένου. Er ist, zweitens: der Inbegriff der göttlichen Thätigkeit auf die Welt, der Umfang der Ideen, sofern sie nach außen wirken und sich in der Welt verkörpern, d. h. der göttlichen Kräfte; als solcher ist er λόγος τοῦ θεοῦ λέγοντος. Insofern seine Wirksamkeit die Welt durchdrungen hat, ist er die Vernunft des Alls, oder die Weltseele, der allgemeine Ort der Kräfte und Dinge, das Gesetz aller Wesen, das Band, welches die Welt zusammenhält, die Harmonie des Ganzen; sofern er als die allgemeinste Idee in Alles eingeht, und die Wesenheit eines jeden Dinges bestimmt, ist er der Zertheiler und Zerschneider aller Creaturen, der λόγος τομεύς. Betrachtet man ihn als Weltseele in der äußeren Natur, so ist er Nothwendigkeit und Zwang; oder nach der Meinung des großen Haufens, der in der scheinbaren Verwirrung das Gesetz nicht ahnet, Zufall; die Weiseren dagegen erkennen die Vorsehung in ihm. Betrachtet man ihn aber im edelsten Theile der Schöpfung, im vernunftbegabten Menschen, so erscheint er als Wächter des Guten als Verleiher der Weisheit und Begeisterung, und zwar in zweifacher Beziehung, theils sofern diese geistigen Güter von außen durch göttliche Wirkung in die Seele einströmen, theils als inwohnende Kraft; er ist die Seele der Seele, das Gewissen; er ist der Geist des Geistes, die reine Vernunft, die Uridee, die in den einzelnen Seelen erscheint. Er führt verschiedene Namen und wird Weisheit genannt,

theils sofern die Welt durch ihn auf's weiseste geordnet wurde, theils sofern er der Urborn ist, aus dem die Weisheit den Seelen zuströmet; denn diese schöpfen sie aus derselben Quelle, aus der die Welt entstand. Er heißt ferner Geist und heiliger Geist, theils in Beziehung auf die Welt, sofern sie durch ihn, als den einigenden Geist, zusammengehalten wird, theils in Beziehung auf die Menschen, sofern er sie in alle Wahrheit leitet, und begeisterten Seelen auch die Zukunft enthüllt.

Diese ganze Lehre ist entweder eine wörtliche Anwendung der platonischen Ideenlehre, oder eine jüdische Färbung derselben. Unser Verfasser gesteht dieß selbst ein, denn unzählige Mal führt er Stellen aus Plato an, oft ohne seinen Namen zu nennen, oft gibt er ausdrücklich seine Bewunderung für den Göttlichen zu erkennen. So aufgefaßt, kann nun der Logos unmöglich als eine Person gedacht werden; denn Persönlichkeit ist Beschränkung auf einen Punkt, ist Ausscheidung vom Nichtich; als Person könnte der Logos weder Alles in Allem τὸ πᾶν ἐν πᾶσι, noch auch mit Gott eins und vereinigt seyn, wie das Denkvermögen mit dem menschlichen Geiste.

Aber neben dieser Darstellung geht eine ganz andere her. Der Logos ist die älteste Schöpfung Gottes, nicht ungezeugt wie Gott, nicht erschaffen wie die endlichen Wesen, er ist der Sohn des ewigen Vaters, sein Ebenbild, der Urmensch, Schöpfer der Welt, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Schutzengel, Vertreter, Hohepriester der Welt, der oberste Engel, der Untergott und Regent der Welt, den der Herr eingesetzt hat, weil er wegen seiner Reinheit das Unreine, die Materie, nicht berühren darf, er ist als solcher göttlicher Mittler oftmals in der Urgeschichte des jüdischen Volkes sichtbar erschienen: er ist die göttliche Gestalt, die Moses im Dornbusche sah, er ist der Racheengel, der Sodom und Gomorra

zerstörte; er ist die Säule, welche Israel durch die Wüste leitete, er ist der Wunderführer des auserkornen Volks. Und wie er in den alten Zeiten des Heiles aufgetreten, so wird er einstens in unbestimmter Zukunft (in der messianischen Zeit) wieder für sein Volk wirken. — Dieß deuten wir hier bloß an, werden es aber unten genau nachweisen. — Er wird genannt: ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος θεοῦ, εἰκών, ἀνατολή, ὁ πρωτόγονος oder πρεσβύτατος υἱὸς θεοῦ, ἀρχή, διαθήκη, ὄνομα θεοῦ, ὁρῶν Ἰσραὴλ, ἀρχάγγελος, παράκλητος, ἱκέτης, ὕπαρχος. Ich hoffe, Jeder, der das Bisherige aufmerksam gelesen hat, wird zugestehen, daß diese zweite Seite des Logosbegriffs zum Mindesten ebenso ausgebildet in Philo's Schriften erscheint, als die erstere.

Daß nun beide Darstellungen sich unmöglich zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigen lassen, glauben wir nicht erst beweisen zu dürfen, denn es stellt sich von selbst dar. Aber nun entsteht die wichtige Frage, wie Philo dazu kam, so widerstrebende Elemente zusammenzugießen. Man könnte sagen: die Schwäche der menschlichen Erkenntniß sey daran Schuld. Philo habe bloß einen Fehler begangen, den wir täglich selbst wiederholen. Denn auch wir sagen: Gott sey allgegenwärtig, allwirkend; er sey als solcher Alles in Allem; er sey in uns, außer uns, und überall in der ganzen Schöpfung, und doch stellen wir ihn hinwiederum als eine Person dar, da doch Persönlichkeit eine Beschränkung auf sich selbst, eine Ausscheidung zwischen Ich und Nichtich ist, und mit jener Allwirksamkeit durchaus nicht bestehen kann. Auf ähnliche Weise, könnte man nun sagen, sey es auch Philo ergangen, er habe eigentlich den Logos für nichts persönliches gehalten, aber, da er einmal Gott, den Herrn, von der Welt abtrennte, was ohne Zweifel der erste Satz der alexandrinischen Theosophie war, da er ferner die göttliche Wirksamkeit auf die Welt, als vermittelt dachte, und hinwiederum

dieses in die Mitte gestellte Etwas, als ein lebendiges Ganzes vorstellen mußte, so lag es ihm ob derselben Mangelhaftigkeit, die uns täglich verleitet, eine dem Menschen abgeborgte Idee, die Persönlichkeit nämlich, auf Gott überzutragen, ganz nahe, dasselbe mit jenem Zwitterbegriffe vorzunehmen, und ihn zur Person zu stempeln, weil er ihn ohne diese Aushülfe kaum klar denken, vielweniger deutlich darstellen konnte. Man könnte diese Beweisführung noch durch die bekannten und breitgetretenen Phrasen von der orientalischen Phantasie verstärken, welche glühender als irgend eine europäische, auch das Widerstrebendste zusammenreime. Allein dieser Ausweg wäre in hohem Grade nichtig, und könnte sich nur dem empfehlen, der die Sachen auf der Oberfläche zu betrachten gewohnt ist.

Auf keinen Fall kann nämlich geläugnet werden, daß sich Philo, nach dem einen Haupttheile seiner Logoslehre, an Plato anschloß, da er dieß fast mit offenen Worten eingesteht. Wenn man nun behaupten wollte, daß unser Verfasser auf jene Personificationen nur durch Vorliebe für das Phantastische, auf die Persönlichkeit des Logos nur durch jene Verlegenheit der Darstellungsweise gekommen sey, so würde dieß soviel heißen: Philo habe den einen und allein richtigen und wahren Theil seines Logosbegriffs, den philosophischen nämlich, mittelbar oder unmittelbar von Plato erborgt; alles Andere aber, namentlich die Persönlichkeit desselben, zur Ausschmückung hinzugesetzt. Allein gegen diese Ansicht von der Sache, sprechen drei sehr triftige Gründe, die theils der allgemeinen philosophischen Erfahrung entnommen sind, theils aus der besondern Natur jener persönlichen Darstellung, die man gerne für bloßen Wortschmuck erklären möchte. Erstlich wird man in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ein Beispiel finden, daß ein reich ausgestatteter Geist, eine Lehre, die er sonst verstand, ohne innere Nöthigung, (die in dieser Beziehung immer in Zeitansichten ihren Grund haben wird), und

also aus bloßem Muthwillen so entstellt, daß sie ihren eigenthümlichen Charakter verliert. Dieß müßte man aber in unserem Falle wirklich Philo, der gewiß ein guter Kopf war, Schuld geben; denn er hätte ja, nach der Voraussetzung, die platonische Lehre von den Ideen, die er wohl verstand, wie namentlich aus der Schrift, de mundi opificio, zu ersehen, durch seine Personificationen auf's lächerlichste verunstaltet. Für's zweite ist seine Darstellung des Logos, als Person, so ausgebildet, so reich und vielfach verschlungen, daß man ihn schon aus diesem Grunde nicht für den ersten Erfinder derselben halten kann; aber noch mehr, sie wird mit solcher Sicherheit und so ganz ohne Vertheidigung vorgetragen, als ob sich Alles von selbst verstände, als ob die ganze Welt mit ihm eine Ansicht theilte. Man erinnere sich nur an jene starke Stelle aus der Schrift, de confusione linguarum, wo er so ganz ohne Vorbereitung, ohne Rechtfertigung, ohne nähere Erklärung, ohne den geringsten Wink, daß er bildlich rede, die auffallendsten Prädikate des Logos gehäuft hinstellt; würde dieß je ein Mensch in der Welt thun, wenn er seine eigene, ganz neue, und zwar höchst dunkle Erfindung vorbrächte, und nicht vielmehr Meinungen ausspräche, welche seine ganze Zeit mit ihm theilte? Endlich drittens werden wir im letzten Abschnitte dieses Werkes klar darthun, daß, nach aller Wahrscheinlichkeit, nicht die philosophische Ansicht vom Logos, sondern die persönliche in Alexandrien älter war; wir werden beweisen, daß die Juden in dieser Stadt schon sehr frühe die persönliche Einwirkung Gottes auf die Welt läugneten, und doch eine wunderbare Führung Israels und einen besondern göttlichen Plan in Betreff ihres Volkes annahmen, was nothwendig auf den Begriff von Mittelwesen, von einem Offenbarer des alten Bundes, führen mußte, und woraus denn auch wirklich die Lehre von der göttlichen Weisheit und dem Logos entstanden ist.

Demnach ist obige Erklärung völlig unrichtig, und der Grund jener verschiedenen Elemente in Philo's Lehre vom Logos ist in seinem Zeitalter zu suchen, in dem sich dieselben längst vorfanden. Was uns selbst täglich widerfährt, nur unbewußt, daß wir nämlich Sachen trefflich zusammenreimen, die gar nicht zusammenpassen, aus dem einfachen Grunde, weil sie in der Meinung des Zeitalters begründet, und aus dem allgemeinen Kreise der Ideen in uns übergegangen sind, und weil Niemand daran zweifelt (denn die unendliche Mehrzahl der Sterblichen geht mit ihrem Denken nur in ausgetretenen Geleisen), dieß begegnete auch Philo. Er fand die Lehre vom persönlichen Logos vor, aber auch die Einmischung platonischer Philosophie in die mosaische Religion. Seine Zeit hielt beide, Plato und Moses, für eins; so nahm denn auch unser Verfasser Elemente aus beiden in seine Schriften auf, und goß sie in eins zusammen. Dabei ist aber noch zu bemerken, daß sich Philo persönlich mehr auf die platonische Seite neigt, was deutlich daraus hervorgeht, daß er in vielen Stellen, namentlich in den Büchern von den Träumen, eigenthümliche Prädikate des persönlichen Logos sehr gerne rationel deutet. Hieraus folgt denn, daß er in der ganzen Lehre vom persönlichen Logos, in einem hohen Grade, als Quelle der Zeittheologie anzusehen ist, da er gewiß in diesem Punkte weder etwas hinzugethan noch erfunden hat.

Doch die Sätze, die wir hier bloß hinstellen, bedürfen genauen Beweises. Wir werden erstlich darthun, daß die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen lange vor Philo verbreitet war; zweitens, daß die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion ebenfalls schon längst stattgefunden hatte. Was das erste betrifft, so kann man beweisen, daß die Ursachen, aus denen der Begriff eines persönlichen Mittelwesens nothwendig entstehen mußte, beinahe seit der Gründung Alexandriens, unter den dortigen

Juden sich vorfanden. Die LXX. nämlich, ohne allen Zweifel, das älteste Denkmal alexandrinisch=jüdischer Bildung, übersetzt jedesmal, wo im Texte der Schrift vom Schauen Gottes die Rede ist, auf eine andere, oft sehr auffallend abweichende Weise. Dieß setzt voraus, daß die Uebersetzer Gott für unsichtbar hielten, daß sie also auch nicht glaubten, er habe Arme, Hände, Füße, er fahre von den Wolken herab auf die Erde hernieder, und wieder hinauf, wie das alte Testament erzählt. Wahrscheinlich erklärten sie Stellen der Art, auf dieselbe Weise, wie Philo, d. h. für bildliche Darstellung, erzwungen durch die Nothwendigkeit, auch für den großen Haufen zu sorgen. Aber wie nun? sollte der Herr, der Gott Israels, Jehova, ganz aus der Welt entfernt werden? sollte er niemals in die Urgeschichte des auserkornen Volks eingegriffen haben, niemals dem Abraham, den andern Patriarchen, dem großen Gesetzgeber Moses, erschienen, sollte er nicht vor dem Volke hergezogen seyn in der Wolkensäule, sollte er es nicht von jeher auf wunderbaren Wegen geführt haben? Der höchste Gott konnte dieß nicht seyn, wenn er absolut unsichtbar ist. War die Erkenntniß einmal so weit gekommen, daß man in ihm nicht mehr ein einzelnes Wesen, sondern den Grund des Alls, nicht mehr den Schutzgott einer besondern Nation, sondern den Herrn der ganzen Natur sah, so forderte die Consequenz, alle jene einzelnen Wirkungen, zum Besten eines besonderen Volks, überhaupt abzusprechen, und die Gesetze der Natur gelten zu lassen. Aber die Geschichte der Religionen zeigt uns tausend Beispiele, in denen der klare Verstand vor den Vorurtheilen des Eigennutzes, der Priesterkasten, oder der Erziehung, des Herzens und Gemüths verstummen muß. So auch in unserm Falle. Die Ueberzeugung, daß seine Nation von Gott erkoren sey, daß er sie auf besondere, vor allen andern Völkern ausgezeichnete Weise führe, und in der Urzeit der wunderbarsten Fürsorge

gewürdigt habe, war bei dem Juden durch die Erziehung so tief eingewurzelt, daß er sie nie aufgeben konnte. Wie sollte man sich nun aus dieser Verlegenheit helfen? Auf keine andere Weise, als dadurch, daß man den Herrn zwar von der Welt entfernte, aber alle Akte der Offenbarung einem zweiten Wesen übertrug, das über alle andere Kreaturen unendlich erhaben, mit Gott auf's innigste verbunden, und so eins seyn mußte, daß es für jenen Gott des alten Testaments genommen werden konnte. Die näheren Belege hiefür, namentlich die Nachweisung aus der LXX., werden wir erst im letzten Capitel dieses Werkes beibringen. Hier mußten wir es vorläufig andeuten. — Soviel darüber, daß der Begriff eines göttlichen Mittelwesens nothwendig aufkommen mußte, nachdem einmal jene Ansicht, die wir in der LXX. finden, verbreitet war.

Wir kommen jetzt an das Zweite, nämlich an den Beweis des Satzes, daß zu Philo's Zeit der genannte Begriff wirklich vorhanden war. Dieß werden wir, ebenfalls im letzten Capitel unseres Werkes, aus den Fragmenten Aristobul's, aus den Sprüchen Sirach's, besonders aber aus dem Buche der Weisheit, wo die göttliche Sophia bestimmt als ein Wesen für sich erscheint, darthun.

Eben so gut, oder vielmehr noch stärker, zeugt auch das neue Testament dafür. Im Evangelium Johannis, in den Briefen Pauli und namentlich im Briefe an die Hebräer finden sich viele Sätze, die völlig der Lehre Philo's über diesen Punkt entsprechen. Da nun weder Philo aus dem neuen Testamente, noch die heiligen Schriftsteller aus Philo geschöpft haben können, so ist man genöthigt, eine beiden gemeinschaftliche Quelle der Theosophie anzunehmen, wenn man nicht anders, von althergebrachten Inspirationsbegriff verblendet, seine Augen der historischen Wahrheit verschließen will. Diese Annahme wird überdieß dadurch über allen Zweifel erhoben,

daß wir die Verpflanzung der alexandrinischen Theosophie nach Palästina aus den deutlichsten Gründen darthun können.

Also zu Philo's Zeit war die Lehre von einem persönlichen Mittelwesen längst in Alexandrien verbreitet. Eben so gewiß ist die Vermischung der platonischen Philosophie mit der mosaischen Religion. Daß sie zu Philo's Zeit längst im Brauche war, geht aus unseres Verfassers eigenen Worten hervor. An vielen Orten spricht er die Behauptung aus, daß die Hellenen alle ihre höhere Weisheit von den Hebräern, oder vielmehr aus den Schriften Mosis, entlehnt hätten. So nennt er quod Deus sit immutab., Pf. II. 452, Sokrates einen Mann, der bei Moses in die Schule gegangen sey, *ἀνὴρ παρὰ Μωϋσεῖ τὰ προτέλεια τῆς σοφίας ἀναδιδαχθείς.* Dasselbe sagt er, quod omnis probus liber, Mang. II. 454, oben, von Zeno: *ἔοικεν ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥςπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας.* Ebenso, de Judice, Mang. II. 345, unten, „selbst die griechischen Gesetzgeber hätten ihre Gesetze aus Moses Schriften geborgt: *τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωϋσέως στηλῶν* etc.

Wenn unser Verfasser so allgemein behauptet, die Griechen haben alle ihre Weisheit, politische wie religiöse, von Moses entlehnt, so ist dieser Satz besonders auf Plato zu beziehen, der ja, nach seiner oft ausgesprochenen Meinung, der weiseste unter allen Hellenen war.

Aber diese sonderbare Beschuldigung ist weit älter als Philo. Denn 150 Jahre vor ihm behauptet Aristobul, daß nicht nur die ältesten griechischen Dichter, wie Homer, Hesiod, Orpheus, Linus, Musäus, sondern auch ihre berühmtesten Denker, namentlich Plato, alle Weisheit aus einer uralten Uebersetzung des Pentateuch's entwendet hätten.

Diese Behauptung setzt nun voraus, daß man Plato und Moses für übereinstimmend ansah, oder um historisch zu re-

den, daß man die platonische Philosophie bereits auf den Mosaismus aufgepfropft hatte. Unser erster Satz, daß zu Philo's Zeit jene beiden widerstrebenden Elemente längst zusammengeworfen waren, ist also vollständig erwiesen.

Die nächste Frage ist nun die, auf welche Weise die Logoslehre entstanden sey, und sich nach und nach ausgebildet habe. Im Allgemeinen haben wir ihren Grund bereits in dem doppelten und widersprechenden Bedürfnisse nachgewiesen, Gott, den Herrn, als unsichtbar, rein geistig und unbegreiflich anzusehen, und doch die besondere Wunderführung des alten Bundes beizubehalten. Es war ein Ausweg nöthig, um dieser Verlegenheit zu entrinnen. Man blickte also* eifriger und mit der entschiedenen Begierde, etwas der Art zu finden, in den Text. Wie hätte es nicht glücken sollen! Es ist eine alte Erfahrung, daß ein Jeder seine Meinungen in Offenbarungsbüchern findet, nach dem alten Verse:

quaerit in hisce
Libris, et reperit dogmata quisque sua.

Natürlich! denn jeder, auch der recht- und stark-gläubigste Supranaturalist hält unabhängig von den Offenbarungsbüchern, gewisse religiöse Sätze, sey es durch Wirkung des Zeitgeistes, der Erziehung, seines Temperamentes oder anderer Einflüsse, für unumstößliche Wahrheit. Da er aber auch die Schrift für untrüglich erklärt, und für einzige Quelle der religiösen Begriffe angesehen wissen will, so ist er gezwungen, beides, jene vorgefaßte Ansichten und die Lehre der Schrift, entweder auf gelinde Weise, wenn sich beide nicht widersprechen, oder, im entgegengesetzten Falle, auf gewaltsame Art zu vereinigen. Dann wird aber diese Vereinigung immer auf Kosten der Schrift stattfinden. Denn in Betreff der eigenen Meinung behauptet die Natur ihre Rechte; ich kann meine eigene Gedanken nicht wohl vor mir selbst durch Deuteleien verdrehen; aber in die alten Bücher kann man mancherlei

hineintragen, um so mehr, da sie, als Offenbarungsquellen, nicht in wissenschaftlicher und bestimmter Sprache, sondern im Volkstone abgefaßt sind.

Fast alle Denkmäler der alexandrinisch-jüdischen Theologie, die uns übrig geblieben sind, finden den Logos, oder vielmehr das Mittelwesen, in der Wolkensäule wieder, die Israel aus Aegypten führte. Sollte dieß nicht ein Fingerzeig seyn über die exegetische Entstehung der Idee? Wirklich scheint diese Stelle besonders geeignet, um den Mittler, nach der Weise jener alexandrinischer Erklärer, aus der Schrift zu begründen. Wir haben nämlich schon oben gezeigt, daß überall, wo nach Philo der Logos im alten Testamente thätig war, sich auch eine beständige Verwechselung zwischen ἄγγελος κυρίου und κύριος im Texte nachweisen läßt. Aber nirgends ist dieß so auffallend, als in der Geschichte von der Wolkensäule. Bald ist es der Herr, bald der Engel des Herrn, der in der Säule thronet, und aus ihr heraus wirkt. Welche Auskunft war da zu treffen? Man nahm sonder Zweifel an, daß der Herr und der Engel des Herrn eins seyen, mit andern Worten, daß in der Wolkensäule, ein dem Herrn so ähnliches Wesen wohnte, daß es für ihn gesetzt werden konnte, daß gleichsam sein Abbild darin verborgen war. So hatte man gefunden, was man suchte. Es gibt nun aber schon an und für sich keinen besseren Ausdruck für ein solches inniges Verhältniß zweier Wesen, als Abbild und Urbild. Darum ist es wahrscheinlich, daß man schon sehr frühe die Stelle, Genes. I. 27, herbeizog; denn der Text: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτὸν begünstigt, wie Philo selbst in dem oben angeführten Fragmente aus der Schrift, quaestiones et solutiones in Genesin, sagt, auffallend eine solche Anwendung, weil es nicht κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ, sondern θεοῦ heißt, als wäre ein von dem ersten θεός verschiedenes Wesen gemeint.

Welchen Namen sollte man nun aber dem gefundenen Mittelbinge geben? — denn wollte man es festhalten, so war vor Allem ein Name nöthig, der sein inneres Wesen bezeichnete — ἄγγελος κυρίου war zu niedrig, denn jeder Engel könnte so genannt werden, und die Engel galten Gott gegenüber für sehr untergeordnete Naturen; εἰκών für sich allein war zu unbestimmt. Ich bin nun fest überzeugt, daß Σοφία der erste und älteste Name für den Mittler ist, und daß er aus den proverbiis Salamonis, cap. VIII. 22, genommen wurde, wo die Weisheit also von sich selbst spricht: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. Wie geeignet sind diese Worte für jenen Zweck, und wie leicht konnten sie von einer Substanz gedeutet werden! Man halte mir nicht vor, daß es Verwegenheit sey, über Dinge, die vor Jahrtausenden geschahen, so bestimmt zu entscheiden. Es sind einige Belege vorhanden, welche meine Behauptung zur höchsten Wahrscheinlichkeit erheben. Eusebius hat uns im siebenten Buche seiner Präparationen im 14. Capitel, ein Fragment von Aristobul aufbewahrt, auf das wir später zurückkommen werden, und das so lautet: Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τὶς εἶπε Σολομῶν, αὐτὴν (scl. τὴν σοφίαν) πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν. Eusebius benützt dieses Fragment, um zu beweisen, daß die Lehre vom persönlichen Mittler aus dem alten Testamente geschöpft sey. Aber auch Aristobul selbst muß eine ähnliche Ansicht von der Sache gehabt haben, die Ausdrücke σαφέστερον καὶ κάλλιον zeugen deutlich genug, daß ihr Verfasser jenen Spruch der Proverbien als den besten exegetischen Beleg für die Ewigkeit der Σοφία ansah!

Ist es nun nicht auffallend, daß auch Philo, der sonst selten aus den Sprüchwörtern citirt, eben diesen Spruch zu einem ähnlichen Zwecke anführt? De ebrietate, Pf. III. 182,

ott habe, als Vater, mit der Weisheit, als Mut-
bare Welt gezeugt, deßwegen werde auch die Weis-
on einem aus dem heiligen Chore so redend eingeführt:
ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με. Nach diesen Worten fährt er fort: ἦν γὰρ ἀναγκαῖον τῆς μητρὸς καὶ τιθήνης τῶν ὅλων, πάνθ' ὅσα εἰς γένεσιν ἦλθεν, εἶναι νεώτερα. Die Kraft des Beweises, und der Grund, warum er den Spruch überhaupt anführt, ist in diesen letzteren Worten niedergelegt. Er wollte nämlich zeigen, daß die Weisheit ein vorweltliches Wesen sey. Würde er aber wohl eine so zweideutige Schrift, wie die Sprüchwörter, für diesen Satz in Anspruch genommen haben, wenn er, oder vielmehr die Theologie seiner Zeit, eine taugliche Beweisstelle in den Schriften Mosis oder auch der angesehensten Propheten gekannt, mit andern Worten, wenn sie nicht jenen Spruch als den Hauptbeweis für die Ewigkeit der σοφία angesehen hätte?

Hiezu kommt noch, daß die ältesten Denkmäler, welche von der göttlichen σοφία zeugen, alle insgesammt auf die Proverbien hinleiten. Denn die Sprüche des gefeierten Königs hallen wenigstens in einzelnen bedeutenden Stücken der Weisheit Sirach's wieder, und noch fühlbarer ist ihr Einfluß auf Pseudosalomo, nächst Philo, die zweite Hauptquelle der alexandrinischen Theosophie.

Wir glauben demnach mit der Behauptung vollkommen Recht zu haben, daß der Name σοφία für jenes Mittelwesen aus den Sprüchwörtern und namentlich aus Cap. VIII. 22, entstanden ist.

In der That war er auch in mannichfacher Beziehung sehr passend. Erstlich zeigt er eine fast noch innigere Verbindung des Wesens, dem dieser Name gegeben ward, mit dem ersten Grunde aller Dinge, mit Gott, an, als der andere Ausdruck εἰκὼν θεοῦ; denn σοφία θεοῦ konnte von θεός

gar nicht getrennt werden. Für's zweite werden durch den Namen die Eigenschaften des bezeichneten Wesens so weit bestimmt, als für den Anfang nothwendig war. Endlich hatte er eine Zweideutigkeit, die allemal zu einer Zeit, wo sich eine Lehre erst bildet, sehr erwünscht ist, weil man sich so mancherlei dabei denken, weil man Ideen in den Kreis hereinziehen kann, die bei größerer Bestimmtheit des Urbegriffs, zu welcher der Name unendlich viel beiträgt, nicht hätten aufgenommen werden können. So z. B. konnte man, wenn Sophia der erste Name für das Mittelwesen war, trefflich die ganze platonische Lehre hereinziehen, was der Ausdruck *ἄγγελος κυρίου* oder *εἰκὼν θεοῦ* nicht erlaubt hätte.

Die Prädikate, die man wohl vom Anfange auf die Sophia übertrug, waren erstlich die Weltschöpfung; denn ein Wesen, das in der Endlichkeit wirken sollte, hatte man ja vom Anfange an gesucht, um den Herrn außer Berührung mit der Materie zu setzen, und außerdem deutet die Beweisstelle aus den Proverbien auf Theilnahme an der Weltgründung hin. Zweitens, die Führung des jüdischen Volks, denn deßhalb fand man sie im Dornbusche und in der Wolkensäule. Drittens, die Begeistigung der Menschen, worauf schon der Name leitet; sie ist der Quell, aus dem die Menschen Einsicht und Begeisterung schöpfen müssen. Dieser Satz ist der Inhalt des Buchs der Weisheit, so wie zum Theile des Siraciden. Außerdem ist es höchst wahrscheinlich, daß vom Anfange an schon Prädikate, die nur auf einen Begriff, und andere, die auf ein individuelles Leben paßten, unter einander auf die Sophia übergetragen wurden, daß also auch jenes Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung, das uns an Philo so sehr befremdet, schon in früherer Zeit, nur in minderem Grade, stattfand. Die Zweideutigkeit des Namens war daran Schuld. Denn es ist fast nicht anders möglich, als daß man durch ihn auf Prädikate geleitet

werde, die nur auf einen Begriff, nicht aber auf eine Person anwendbar waren! Die zweite Ursache hievon war die Einmischung der platonischen Philosophie. Wir haben oben aus klaren Zeugnissen dargethan, daß sie sehr frühe auf den Mosaismus aufgepfropft wurde. Nichts ist auch natürlicher, als dieß. Es waren nur zwei Bedingungen dazu erforderlich, erstlich, daß Plato in Alexandrien bekannt, gelesen und als der göttliche geschätzt wurde, wie im übrigen Hellas, und zweitens, daß die dortigen Juden sich mit hellenischer Literatur, und also auch mit seinen Schriften beschäftigten. Sobald dieß geschah, darf man sicher seyn, daß die allgemeine Verehrung für ihn auch bei ihnen Wurzel faßte. Denn, wenn Plato dieselbe auch nicht verdiente, wenn er sie nicht von allen Menschen und Zeiten als gerechten Tribut fordern könnte, so mochten jene Juden doch nicht in die Länge dem Zeitgeiste widerstehen, der damals in hohem Grade für unsern Philosophen war. Sobald sie aber religiöse Wahrheit in ihm fanden, fingen sie nothwendig an, seine Lehre in die mosaische hineinzutragen, weil, wie wir oben gezeigt haben, jeder Offenbarungsgläubige religiöse Sätze, die er unabhängig von seinen heiligen Büchern, durch äußere Einflüsse der Kirchenverfassung, des Staats, der Erziehung, des Temperaments, des Zeitgeistes für wahr hält, auf irgend einem Wege, durch Deutung, Allegorie u. s. w. in den Quellen der Offenbarung wieder finden wird.

Nun war aber die Einmischung platonischer Philosophie dem persönlichen Theile des Begriffs der Sophia nicht günstig, und konnte seiner Ausbildung nur hinderlich, nicht förderlich seyn. Denn was aus Plato entlehnt wurde, waren die Ideen, die Weltseele, die Verschmelzung der Natur zu einem göttlichen Ganzen, lauter Begriffe, die recht gut in ein tüchtiges System der Metaphysik, aber keineswegs für ein persönliches Mittelwesen taugen, wie es die Juden nöthig hatten.

Andererseits ist das Verständniß Platon's nicht Jedermanns Sache, am wenigsten ist er dem gemeinen Volke zugänglich. Deßwegen können nur die Gelehrten unter den alexandrinischen Juden sich mit jener Vermischung befaßt haben, und je geistreicher einer war, je tiefer er in seine Schriften eindrang, desto mehr (dürfen wir zum Voraus erwarten), wird er sich auf seine Seite geneigt, desto platonischer wird er Moses gemacht haben. Aus diesen Gründen schließe ich nun, daß jenes unsichere Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Darstellung, jene Hinneigung auf die philosophische Seite, die wir bei Philo fanden, in Alexandrien sehr alt war; die Gelehrteren wandten sich mehr auf die Seite des Begriffs, obwohl ohne die Persönlichkeit des Mittelwesens aufzugeben; (denn dieß konnte nur mit Vernichtung ihrer ersten und theuersten Sätze, daß Gott unsichtbar sey, und doch in besonderer geschichtlicher Verbindung zu ihrem Volke stehe, geschehen). Der große Haufe dagegen blieb der ursprünglichen Bedeutung getreu, und hielt einzig und allein die Persönlichkeit fest. Soviel über die Sophia.

Der synonyme Name λόγος ist später, dieß geht daraus hervor, daß in den älteren Urkunden der alexandrinischen Theosophie, in den Fragmenten Aristobul's, in den hiehergehörigen Stücken des Siraciden, und besonders in dem Buche der Weisheit, bloß der Ausdruck Σοφία vorkommt; in letzterer Schrift findet sich Logos bereits als ein Name der Engel, und so ist sie vielleicht als Uebergangspunkt zu betrachten. In den späteren Schriften dagegen, im neuen Testamente, in den Werken Philo's, kommt die Sophia entweder gar nicht vor, wie im neuen Testamente, oder nur selten, wie bei Philo, der die Sophia neben dem Logos, fühlbar nur wie ein veraltetes, aus dem Umlaufe gekommenes Wort, anführt.

Folglich hat der spätere Name den früheren verdrängt.

Warum ist dieß nun geschehen, und wie ist der Name Logos für das Mittelwesen entstanden? wie hat sich endlich der Begriff weiter ausgebildet? Was die erste Frage betrifft, so lag der wichtigste Grund, warum der Ausdruck Sophia einem passenderen weichen mußte, ohne Zweifel in seiner weiblichen Form. Ein männliches Wort war viel brauchbarer, namentlich zur Allegorie geeigneter, als Sophia, das grammatisch an ein weibliches Wesen erinnert. Man halte diese Bemerkung nicht für lächerlich, sie ist ganz dem Geiste der alexandrinischen Juden gemäß, die alles Weibliche weit unter das Männliche herabsetzten. Erinnern wir uns nur an jene Stelle aus der Schrift de profugis, Pf. IV. 244, wo er über die Sophia sagt: *ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστὶν, ἄῤῥεν δὲ ἡ φύσις. Καὶ γὰρ αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι προσρήσεις μὲν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δὲ καὶ πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων.* Noch stärker drückt er sich aus, de victimis, Mang. II. 241. Mitte: *τὸ ἄῤῥεν — τοῦ θήλεος καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ συγγενέστερον αἰτίῳ δραστικῷ. Τὸ γὰρ θῆλυ ἀτελὲς, ὑπήκοον, ἐν τῷ πάσχειν μᾶλλον ἢ ποιεῖν ἐξεταζόμενον.* Zudem bot ein so phantastischer Begriff, wie der des großen Mittlers, der Einbildungskraft soviel Reiz dar, daß er gewiß immer reicher und mannichfaltiger ausgebildet wurde, wie er denn auch in den spätern kabbalistischen Büchern weit verschlungener und mystischer erscheint. Aber eben diese Fortschritte mußte der weibliche Name hindern. Wie hätte man auch von der Sophia *ἄνθρωπος θεοῦ, ἀρχάγγελος, ἱκέτης, παράκλητος, ἀρχιερεὺς* sagen können.

Die andere Frage betrifft die Entstehung des Ausdrucks Logos. Dieser Name wird sowohl für das Mittelwesen allein, als auch für die Engel gebraucht. Es sind daher zwei Fälle möglich: entweder wurde er zuerst dem Mittler gegeben, und später auf die Engel übergetragen, oder umgekehrt. Der dritte denkbare Fall, daß er für beide zugleich entstan-

den wäre, ist an sich nicht wahrscheinlich. Nehmen wir nun an, daß er erst vom Mittler auf die niederen Geister überging, so ist es zum Voraus nicht zu erwarten, daß er in einer und derselben Schrift, in welcher von beiden die Rede ist, nur den Engeln, nicht aber dem höheren Wesen ertheilt werde, und zwar um so weniger, je tiefer eine solche Schrift in die Geheimlehre der alexandrinischen Theosophie eingeweiht ist.

Läßt man diesen Schluß gelten, so muß man nicht den ersten, sondern den zweiten Fall für wahr annehmen, dieweil in dem Buche der Weisheit, das in jeder Beziehung Quelle der alexandrinischen Theosophie ist, der Ausdruck Logos nur von den Engeln, nicht aber von der Sophia gebraucht wird. Denn im 18. Capitel dieser Schrift, im 15. Verse, kommt der Würgengel mit dem Namen παντοδύναμος θεοῦ λόγος vor; nirgends aber wird von Pseudosalomo die Sophia Logos genannt.

Aus diesem Grunde glaube ich denn, daß Logos zuerst ein Name der Engel war, und erst von diesen später, vielleicht nach langem Zwischenraume, auf das Mittelwesen übergetragen wurde. Warum aber die Engel so genannt werden konnten, ist leicht zu erklären. Unzählige Male wechselt im alten Testamente der Ausdruck ῥῆμα θεοῦ oder λόγος mit ἄγγελος κυρίου ab. Wir wollen nur ein einziges Beispiel anführen. Zachar. VI. 9. heißt es: ἐγένετο λόγος κυρίου πρός με, λέγων. Im vierten Verse dagegen ist von einem ἄγγελος κυρίου die Rede, der unserem Propheten dieselbe Erscheinung vorhält.

Was war natürlicher, besonders bei der eigenen Erklärungsweise jener mystischen Zeit, als der Schluß, daß λόγος ein anderer Name für ἄγγελος sey.

Eben so leicht läßt sich weiter die Uebertragung dieses Ausdrucks auf den Mittler erklären, denn er war ja im Grunde auch ein Engel, nur höherer Natur, und so gut ihn

Philo ἀρχάγγελος nennt, konnte er auch λόγος genannt werden, sobald dieser Name einmal gebraucht wurde, die Gattung zu bezeichnen.

Hiezu kommen noch besondere Gründe, die auch, abgesehen von diesem allgemeinen, stark genug waren, um für sich allein den Ausdruck Logos, als Bezeichnung des Mittlers, zu rechtfertigen. Man hatte seither der Sophia die Weltschöpfung zugeschrieben. Nun heißt es aber, Ps. XXXIII. 6: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Also mußte, nach ihrer Erklärung, λόγος von σοφία nicht verschieden seyn. Man hatte ferner von der Sophia die Begeistigung und höhere Weihe der Menschen hergeleitet, und wahrscheinlich schon frühe das Manna auf sie gedeutet. Nun findet sich eine viel berühmte Stelle im Pentateuch, aus der sich, nach der Art jener Leute, leicht beweisen läßt, daß Moses unter dem Manna den Logos, oder das Wort Gottes gemeint habe; nämlich Deuteron. VIII. 3, wo Moses zum versammelten Volke sagt: καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, καὶ ἐψώμισέ σε τὸ μάννα, ὃ οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες σου· ἵνα ἀναγγείλῃ σοι ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. Mehr als einmal führt Philo diesen Spruch, als sehr bedeutsam, an. Da λόγος und ῥῆμα Wechselbegriffe sind, so darf man sich nicht wundern, wenn das Manna mystisch auf den Logos gedeutet, und derselbe zum Born der himmlischen Weisheit wurde. Auf dasselbe läuft der Spruch, Ps. 106, 20 hinaus. Der Weisheit mußte als solcher die himmlische Tröstung und Beruhigung der Seelen zugeschrieben werden; aber hier wird dieß vom Logos behauptet: ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτοὺς κ. — Endlich das erste und hauptsächlichste Merkmal des Mittelwesens war die Abwechselung mit Gott, dem Herrn, die Eigenschaft, daß es in der Schrift bald für den Herrn, bald

der Herr für dasselbe gesetzt werden kann. Wie nun? wenn dieß auch mit dem Ausdrucke ῥῆμα θεοῦ oder λόγος geschieht? Genes. XV. 1, heißt es: μετὰ ταῦτα ἐγενήθη ῥῆμα κυρίου πρὸς Ἄβραμ ἐν ὁράματι. Dieses ῥῆμα war aber der Herr selbst, denn im siebenten Verse heißt es: εἶπε δὲ πρὸς αὐτὸν· ἐγὼ ὁ κύριος ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ χώρας Χαλδαίων. Alle diese Gründe zusammen sind wahrlich stark genug, um Erklärer von der Art jener Alexandriner zu überzeugen, daß dem Mittelwesen Sophia, das sie in der Schrift fanden, nach derselben Schrift, auch der Name Logos zukomme. Dennoch hätte der letztere Name den ersteren nicht nach und nach verdrängt, wenn dieser nicht den Uebelstand der weiblichen Form gegen sich gehabt hätte, wie wir oben bemerkten.

Als Erbe der Sophia gewann der Logos vorerst alle die Prädikate, welche letztere schon besaß. Er ward Weltschöpfer, Führer Israels, Spender und Quell der Weisheit, endlich auch Ebenbild Gottes; denn dieses Bild bezeichnete ja am schönsten sein inniges Verhältniß zu Gott, als dessen sichtbares Abbild er anzusehen war. Noch mußte man aber auch seinen Ursprung, sein Verhältniß zu der Welt überhaupt, so wie zur Menschheit und zu dem auserkornen Volke insbesondere, bestimmen; denn diese Fragen drangen sich von selbst auf, je mehr der Begriff ausgebildet wurde. In der ersten Beziehung, oder über seinen Ursprung, war schon durch dieselbe Stelle entschieden, aus welcher die Existenz der Weisheit gefolgert wurd; denn es heißt von ihr in den Proverbien, sie sey von Ewigkeit geschaffen. Der Logos war also, gegenüber von der Welt, ewig und außer der Zeit, da diese, nach Philo, erst mit der Welt entstanden ist; er durfte aber nicht ewig seyn wie der Vater, weil er sonst nicht unterschieden werden konnte, und weil es dann zwei Götter von gleicher Würde gegeben hätte. Man half sich also durch den Satz, den wir bei Philo fanden: οὔτε ἀγέννητος, ὡς ὁ θεός,

ὤν, οὔτε γενητὸς ὡς ἡμεῖς. Der Logos konnte, außer dem angeführten Grunde, auch deßhalb nicht zu den erschaffenen Wesen gezählt werden, weil in der alexandrinischen Theosophie der Begriff Kreatur, etwas Unvollkommenes, Unreines, in sich schließt, wie wir später zeigen werden. — Gegenüber von dem reinsten Theile der Geisterwelt, von den Engeln, wurde er zum ἀρχάγγελος, zum Fürsten der unsichtbaren Kräfte; in Beziehung auf die Erde zum ὕπαρχος θεοῦ. Der Begriff εἰκὼν θεοῦ schloß ferner mit der Exegese, welche auf das erste Capitel der Genesis angewandt wurde, den andern Begriff, πρῶτος Ἀδὰμ oder ἄνθρωπος θεοῦ in sich. Nun blieb nur noch sein Verhältniß zu dem lebenden Geschlechte der Menschen, namentlich der Juden zu bestimmen übrig. Denn er war es ja, der in früheren Jahrhunderten das Volk geführt hatte, er war der Gott gewesen, der mit Moses unterhandelte. Aber was that er denn jetzt, nahm er keinen Antheil mehr an seinem in aller Welt zerstreuten und unterdrückten Volke? Welche Frage konnte natürlicher seyn! Auf ihre Beantwortung wirkte der bürgerliche Zustand der Juden mächtig ein, wie denn die Geschichte aller Religionen beweist, daß sich in jedem Volksglauben nicht nur der Himmel, die Natur der Länder, und das Temperament der einzelnen Völker, sondern auch ihre Verfassung abspiegelt. Ueberall wird auf Gott das Höchste und Erhabenste übergetragen, was der menschliche Geist ersinnen kann; aber diese Ideale sind unendlich verschieden, und werden durch die äußeren Verhältnisse, zu denen auch die Verfassung gehört, bedingt. So war der Gott der Inder ein brütender Bramine, denn: „drei Jahre lang saß Brahma, der Göttliche, in eines Eies Schaale, bis er sie durch seines Geistes Sinnen zertheilte, und die Welt aus ihr hervorging" *).

---

*) Siehe die Weisheit der Inder, von Schlegel.

Die Olympier der Griechen waren gesteigerte homerische Könige, und bildeten einen Götterrath nach dem Bilde der Versammlungen in den hellenischen Städten. Odin, der Germanen Gott, war ein Kriegsmann, und im Mittelalter, als nach langen Stürmen durch die christliche Religion das Ritterthum und die schwärmerische Liebe entstanden war, und die Frauen den Scepter der Sitte führten, wurde Maria zur Königin des Himmels.

Für den Juden gab es nun auf Erden nichts Höheres, als den Hohenpriester zu Jerusalem; er stand, in seiner Meinung, viel höher als ein König, er galt als der sichtbare Mittler Gottes, als eine fast überirdische Natur. Man vergleiche besonders de monarchia, Mang. II. 230, Mitte.

Was war nun natürlicher, als daß sie die Verhältnisse und Geschäfte, die, nach dem mosaischen Gesetze, dem ἀρχιερεὺς zukamen, auf den Logos übertrugen? Dieß konnte um so eher geschehen, weil sie in hohem Grade auf ihn paßten, denn er war ja, seinem ersten Wesen nach, ein Mittler zwischen dem Unerreichbaren, Unbegreiflichen und der Welt. Der Logos wurde auf diese Weise Hohepriester, und ohne Zweifel sind die weiteren Ausschmückungen, παράκλητος und ἱκέτης, welche Philo so sicher, als Glauben seiner Zeit, hinstellt, niedere Begriffe, die aus dem höheren ἀρχιερεὺς erst abgeleitet wurden.

Ich hoffe, man wird diese Ableitung für mehr als wahrscheinlich halten. Möglich wäre es freilich noch, daß die Uebertragung vermittelst gewisser Bibelstellen erfolgte, die aus anderen Gründen auf den Logos gedeutet worden wären. So heißt es im sechsten Capitel des Zacharias, von dem Manne, ἀνατολὴ genannt, den Philo, wie wir gezeigt haben, auf den großen Mittler deutet: καὶ αὐτὸς λήψεται ἀρετὴν, καὶ καθιεῖται καὶ κατάρξει ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ, καὶ ἔσται ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. Allein es ist wahrscheinli-

cher, daß die Ausbildung des Logosbegriffs, wozu gewiß auch die Uebertragung des Hohenpriesteramtes gehört, erst die Veranlassung wurde, daß man so auffallende Stellen auf ihn zu deuten wagte, und selbst, wenn dieß nicht der Fall war, so hätte man wenigstens das Prädikat ἱερεὺς nicht so leicht auf ihn übergetragen, und weiter zu einem παράκλητος und ἱκέτης ausgesponnen, wenn man nicht durch jene allgemeinen Gründe zum Voraus für diese Idee günstig gestimmt gewesen wäre.

Das Verhältniß des Mittlers zu seinem Volke wurde demnach im Allgemeinen durch den Begriff „Hoherpriester der Welt," bezeichnet. Gleichbedeutend hiemit ist der Ausdruck διαθήκη, von dem oben die Rede war. Gott hatte nach der jüdischen Lehre einen Bund mit Israel geschlossen, und alle seine Fürsorge für dasselbe war an diesen Begriff geknüpft. Da aber die Alexandriner die specielle Vorsehung beibehielten, und doch den Höchsten nicht in eigener Person auf die Welt wirken lassen wollten, so bezogen sie die ganze Bundesthätigkeit auf den Mittler, und konnten ihm durch eine leichte Verwechselung selbst den Namen „Bund" geben. Im Einzelnen ward dieses Verhältniß zum auserkornen Volke hauptsächlich nach zwei Seiten ausgemalt, in Beziehung auf die Vergangenheit, und Zukunft. Denn in der Gegenwart lebte wohl nie eine Nation so wenig, wie die Juden von damals, da diese nur Unerfreuliches und unerklärliche Widersprüche gegen die Verheißungen der alten Propheten darbot. Dagegen in der Vergangenheit nährte sich ihr Stolz, und in den Bildern der Zukunft schwelgte ihre von der Gegenwart unbefriedigte Phantasie. In der Urzeit dachte man den Bundesengel, den großen Mittler, als Wunderführer, und malte ihn als Feuer im Dornbusche, als Wolkensäule aus. Aber auch in der Zukunft erhielt er seine Rolle. Er sollte thätig eingreifen bei der ersehnten, von den Sehern verheißenen

Wiederherstellung des Volkes. Mit einem Worte, er war zu Philo's Zeit, und ohne Zweifel, schon längst vorher, in Beziehung gesetzt zum Begriffe des Messias. Dieser, für unseren Zweck höchst wichtige Satz geht aus mehreren un-umstößlichen Gründen hervor. Für's erste spricht dafür die Menge von mystischen Namen, die der Logos bei Philo führt. Denn sie zeigen, daß sein Zeitalter ihn in einer Menge von Bibelstellen fand, und überhaupt einen sehr genauen Begriff von ihm hatte. Diese Bibelstellen waren aber meist von der Art, daß sie auch auf den Messias gedeutet werden konnten. Wir erinnern bloß an das sechste Capitel des Zacharias, das von dem griechischen Uebersetzer (der einzigen Quelle unseres Verfassers) ganz messianisch erklärt wird. Wenn Philo, oder vielmehr die alexandrinische Schule, solche Aussprüche auf den Logos beziehen konnte, so mußte dieß noch viel eher der Fall seyn mit Stellen, in welchen der griechische Uebersetzer selbst schon eine Vereinigung des Messias- und Logosbegriffs versucht zu haben scheint, wie Ps. 110. 3: πρὸ ἑωςφόρου ἐγέννησά σε, oder Jesaias IX. 6: ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγεννήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Von allen Juden wurden diese Stellen messianisch genommen; aber der griechische Uebersetzer geht noch weiter: durch absichtlich falsche Uebertragung, wie es scheint, gibt er dem künftigen Erretter Prädikate, die eigentlich dem großen Mittelwesen angehören. Warum sollten nun nicht auch die späteren Alexandriner, welche die LXX. göttlich verehrten, auf dieser Bahn fortgeschritten seyn? Doch dieß ist bloß wahrscheinlich. Es sind aber außerdem klare Beweise vorhanden, daß ein Theil der messianischen Geschäfte, zu unseres Verfassers Zeit, auf den Logos übergetragen war. Wir werden, im Capitel von der Vorsehung, zeigen, daß man erwartete, der große Mittler werde, wie in der Urgeschichte bei'm

Auszuge aus Aegypten, so in den künftigen Tagen des Heils, das auserkorne Volk in Gestalt einer himmlischen, der Wolkensäule nachgebildeten Flamme aus der Zerstreuung in das ersehnte und wiederhergestellte Vaterland zurückführen!

Wir haben nun unsere Ansicht von der Ausbildung des Logosbegriffs dargelegt. Sie beruht zum größten Theile auf klaren historischen Beweisen, einem kleineren Theile nach auf bloßen Vermuthungen. Aber wenn ich auch, aus Mangel an Quellen, die Geschichte nicht überall zu Hülfe rufen konnte, so wird man, hoffe ich, dieser Darstellung die innere Wahrheit nicht absprechen können.

Außerdem glauben wir, klar bewiesen zu haben, daß Alles, was Philo vom persönlichen Logos sagt, nicht seine Erfindung, sondern Glauben seiner Zeit war, daß auch die Uebertragung Plato's auf die jüdische Lehre nicht sein Verdienst ist, sondern längst vor ihm versucht worden war. Hiegegen ließe sich nur noch die große Werthschätzung Philo's bei seinen Zeitgenossen anführen. Warum, könnte man sagen, wurde Philo so hochgeachtet, wenn er nur das lehrte, was die Zeit schon wußte? Diese Bewunderung scheint vorauszusetzen, daß er ganz neue Dinge aufbrachte! — Allerdings brachte er Neues auf, aber nur der Form, nicht der Materie nach; er stellte das Bekannnte auf eine Art dar, die Jeden entzückte. So ist es auch. Er besitzt eine seltene Phantasie, Feuer und Beredtsamkeit, dabei sind seine Schriften voll wahrhaft erhabener Stellen, die jede Zeit schön finden wird. Was uns jetzt als Unsinn darin erscheint, die übertriebenen Allegorien, der Mangel an Consequenz, war nach dem Geschmacke der damaligen Zeit himmlische Weisheit. Deßhalb erschien er auch den Juden, die seine Meinung theilten, und den alexandrinischen Kirchenvätern, als ein Platon, als ein ἀνὴρ θεῖος. Manche Theile der Logoslehre mag er weiter ausgebildet haben, d. h., er mag manche Bestimmungen derselben, welche

seine Zeit persönlich deutete, dem Platon angenähert haben, auf dessen Seite er sich so fühlbar neigt. Namentlich ist das Streben bei ihm unverkennbar, den Logos, so viel wie möglich, zur ἰδέα ἰδεῶν, zum νοῦς τῶν ὅλων umzubilden, ob dieß ihm gleich nicht gelang, noch gelingen konnte, weil er sonst die Idee eines besonderen göttlichen Einflusses auf sein Volk, d. h. das Mittelwesen, und mit diesem den Offenbarungsglauben hätte aufgeben müssen.

Wäre aber Alles, was er gibt, seine eigene Erfindung und völlig neu, so hätte ihn seine Zeit erstlich nicht verstanden, also auch weniger angebetet; denn der Mensch liebt am Ende nur das, was in richtigem Verhältnisse zu seinem Ideenkreise steht; für's zweite wäre er von Vielen, statt des Lobes, verspottet werden, wie es ihm in unserem Zeitalter widerfährt, wo, bei ganz anderen Zeitbegriffen, seine Ideen als unverdaut und unzusammenhängend, seine Allegorien als Unsinn erscheinen. Jene Bewunderung derer, die mit ihm, und zunächst nach ihm lebten, ist der sicherste Beweis, daß er ganz Sohn seiner Zeit war, und ihren Geist in hohem Grade zu treffen wußte. Man wende nicht ein, daß nach dieser Ansicht auch Plato und Aristoteles nichts sagen konnten, was Hellas oder Athen nicht schon wußte. Die Antwort ist: Philo war kein Plato, die alexandrinischen Juden keine Athenäer. Es gibt Menschen, welche für alle Zeiten leben, für alle Weltalter schreiben; was ein Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant, oder die großen Geschichtschreiber, Thucydides, Machiavelli dachten und schriftlich hinterließen, bleibt ewig frisch und wahr, und wird in jeder Zeit gesunde Menschen erfreuen, weil es aus dem wahren Logos, der reinen, sich selbst gleich bleibenden Vernunft geschöpft ist; und solche Geister werden, obwohl neu und originell, zwar nicht überall, doch unter einem reich begabten Volke verstanden, weil in diesem, neben seinen Vorurtheilen und natürlichen Be-

schränkungen, von denen sich kein Mensch ganz losreißt, das Allgemeine des Geschlechtes, der klare Verstand, die gesunde Phantasie kräftiger ausgebildet ist. Haben dagegen solche Männer das Unglück, unter einer ungebildeten, oder was noch schlimmer, einer verkehrt erzogenen Nation aufzustehen, so geht es ihnen wie dem armen Spinoza, den die christlichen und jüdischen Rabbinen von damals so gerne, statt in's Pantheon, auf den Scheiterhaufen geführt hätten.

Unter die Reihe dieser Geister gehört nun Philo nicht. Obgleich, für sich betrachtet, ein ausgezeichneter Mann, ist er gegen Plato ein Bettler, und jenes Wort der Kirchenväter: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει*, ist eben kein glänzender Beweis für ihren Verstand. Was er schrieb, ist jetzt größtentheils zum Unsinne geworden, weil wir in andern Zeiten leben, und nicht mehr das bewundern, was ein alexandrinischer Jude oder Kirchenvater, als höchste Weisheit anstaunen konnte, mit andern Worten, weil wir in ihm das Reinmenschliche, für alle Zeiten Gültige, vermissen.

Endlich eine Sklavenhorde, verknechtet durch den Druck der ägyptischen Könige, später der Römer, beschränkt durch das mosaische Gesetz, und noch mehr durch den rabbinischen Zaun desselben, ein Volk, dessen höchste Blüthe die Therapeuten, diese Vorläufer der Mönche, waren (Philo selbst erklärt ihr Leben für das höchste Gut), ein solches Volk, wie die alexandrinischen Juden, ist eben nicht zum Urtheile über geistigen Werth befähigt. Und wenn es lobt, so hat man zum Voraus guten Grund, dieses Lob mehr auf Rechnung seiner Vorurtheile, denen das Gelobte schmeichelt, als eines gesunden kräftigen Verstandes zu schreiben.

Wir gehen nun über zu der Lehre von der Weltschöpfung.

Neuntes Capitel.

Von der Weltschöpfung.

In der Schöpfung dieser Welt, sind, wie bei der Bildung von einzelnen Dingen, vier Punkte zu unterscheiden: 1) die wirkende Ursache, τὸ ὑφ' οὗ; 2) der Stoff, aus dem das zu Schaffende bereitet wird, τὸ ἐξ οὗ; 3) das Werkzeug, τὸ δι' οὗ; 4) der Grund des ganzen Aktes, τὸ δι' ὅ. Die Ursache ist Gott, der Stoff die vier Elemente, das Werkzeug der göttliche Logos, der Grund die Liebe Gottes. So Philo ausführlich de Cherubim, Pf. II. 66: πρὸς τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. Καὶ ἔστι μὲν τὸ ὑφ' οὗ, τὸ αἴτιον· ἐξ οὗ δὲ, ἡ ὕλη· δι' οὗ δὲ, τὸ ἐργαλεῖον· δι' ὃ δὲ, ἡ αἰτία. Φέρε γὰρ, εἴτις ἂν ἔροιτο, οἰκία καὶ πόλις πᾶσα ἵνα κατασκευασθῇ, τίνα συνεισελθεῖν δεῖ; Ἆρ' οὐ δημιουργὸν, καὶ λίθους, καὶ ξύλα, καὶ ὄργανα; Τί οὖν ἐστι δημιουργὸς, πλὴν τὸ αἴτιον ὑφ' οὗ; Τί δὲ λίθοι καὶ ξύλα, πλὴν ἡ ὕλη, ἐξ ἧς ἡ κατασκευή; Τί δὲ τὰ ὄργανα, πλὴν τὰ δι' ὧν; Τίνος δὲ ἕνεκα, πλὴν σκέπης καὶ ἀσφαλείας, δι' ὃ τοῦτό ἐστι; Μεταβὰς οὖν ἀπὸ τῶν ἐν μέρει κατασκευῶν, ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον. Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ. Die erste Ursache ist, wie natürlich, Gott, weßwegen er auch schlechtweg τὸ δραστήριον, τὸ αἴτιον heißt. Daß er nicht selbst schuf, sondern vermittelst seines Logos, ist oben gezeigt worden. Auf die Behauptung, daß die Liebe Gottes Grund der Weltschöpfung sey, kommt Philo gerne zurück. So de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: εἴ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν, ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουρ-

γεῖτο, διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν τοῦ σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπέ τις, „ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν, οὗ χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ, μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ γενέσθαι πάντα.“ Der Aeltere, auf den er sich hier beruft, ist Plato im Timäus; οὐσία heißt bei Philo die Materie. Ebenso sagt er de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte: τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἱκανὸς ἦν αὐτὸς αὐτῷ, καὶ μετὰ τὴν κόσμου γένεσιν, ὁ αὐτὸς ἔμεινεν οὐ μεταβαλών· διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν.

Gott hat die Welt aus einem Stoffe gemacht, dieß weist auf die Meinung Philo's hin; daß die Materie präexistirte. Er sagt dieß an vielen Orten. So de mundi opificio, Pf. I. 4. und 6. Einige, äußert er sich hier, halten die Welt für ewig; dieß ist Gottlosigkeit. Moses allein hat die rechte Lehre aufgestellt: Μωϋσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα, καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς, ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν· τὸ δὲ παθητικὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον. Ὃν οἱ φάσκοντες ὡς ἐστὶν ἀγένητος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Wenn er hier dem Gesetzgeber seine Ansicht unterlegt, so muß man bedenken, daß die LXX. bereits diese Erklärung auszudrücken scheinen. Denn es heißt dort im zweiten Verse: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, welche Worte Philo sonst oft von der Materie

gebraucht, und die nach der Meinung des griechischen Uebersetzers recht gut den Stoff bedeuten konnten, aus welchem der Herr Himmel und Erde schuf. — Die Materie war, ehe die Welt aus ihr gebildet wurde, formlos, voll Bewirrung und Unordnung. So, de mundi opificio, Pf. I. 12, Mitte: ἦν γὰρ (ἡ οὐσία) ἐξ ἑαυτῆς, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή. Ebenso de plantatione, Pf. III. 86, unten, wo er von Gott sagt: τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ ἑαυτῆς, εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο. Auch aus andern Gründen kann sie nicht aus Gott seyn. Sie ist todt, und deßhalb nicht aus ihm. So de profugis, Pf. IV. 310, Mitte: μόνος ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος. Ἡ γὰρ ὕλη νεκρὸν, ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωὴ, πηγὴ τοῦ ζῆν ἀέναος. Die Materie ist ferner blinde Nothwendigkeit; bei Gott allein ist Freiheit. So de somniis II., Pf. V. 208, gegen unten: ὁ μὲν γὰρ θεὸς ἑκούσιον, ἀνάγκη δὲ ἡ οὐσία.

Der Uebergang dieser todten, wesenlosen, gespensterartigen Masse zur Welt und zur sichtbaren Schöpfung wird so beschrieben, de creatione principum, Mang. II. 367, oben: „Gott wolle nur das Gute, dieß zeige die Schöpfung und Regierung der Welt, μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκησις (scil. daß Gott nur das Gute wolle), τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροτήτων ταὐτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω. Merkwürdig ist besonders der Ausdruck χείρων οὐσία.

Wie er hier den Uebergang vom Ungleichen in das Gleiche, als Wesen der Schöpfung, darstellt, so preist er in derselben Schrift, Mang. II. 373, unten, die *ἰσότης* als Weltbildnerin; *ἰσότης δὲ, φῶς ἄσκιον, ἥλιος, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, νοητός, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἐναντίον ἀνισότης, ἐν ᾧ τό τε ὑπερέχον καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, σκότους ἀρχή τε καὶ πηγή. Πάντα ἰσότης τά τε κατ' οὐρανὸν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς εὖ διετάξατο νόμοις καὶ θεσμοῖς ἀκινήτοις.*

Das Werkzeug, durch welches die Welt gebildet wurde, ist bekanntlich der Logos. Ueber die sehr verschiedenen Darstellungsweisen, in denen er ihn dieses sein Geschäft besorgen läßt, haben wir uns oben ausgesprochen.

Nach Philo kann nun eigentlich von keiner Weltschöpfung, sondern bloß von einer Bildung derselben die Rede seyn, da er dem aristotelischen Grundsatze: ex nihilo nihil fit huldigt. Dennoch braucht er die stärksten Ausdrücke, welche eine wirkliche Schöpfung bezeichnen. Der allgemeinste ist *γένεσις*, und zwar wird dieses Wort nach der strengsten Bedeutung erklärt, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 438: *γένεσις ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τις ἐστιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι.* Andere Bezeichnungen sind: *τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν*, so de mundi opificio, Pf. I. 54, unten; *συστήσασθαι τὰ ὅλα ἐκ μὴ ὄντων*, legis alleg. III, Pf. I. 250, Mitte; *ἄγειν τὰ ὅλα εἰς γένεσιν*, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 412, unten; ebenso de migratione Abrahami, Pf. III. 196. Gott wird als Schöpfer genannt: *ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν*, so quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 18, oben, ganz derselbe Ausdruck, der, Hebr. I. 3, von Christus gebraucht wird. Ferner *ποιῶν τὰ μὴ ὄντα*, so de nominum mutatione, Pf. IV. 340, Mitte; *τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι καλῶν*, de creatione principis, Mang. II. 367, fast wie Paulus, welcher sagt: *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα καλεῖν.*

Man ersieht aus diesen Stellen, daß aus den neutestamentlichen Ausdrücken, τὰ μὴ ὄντα u. s. w. durchaus nicht auf eine Schöpfung aus Nichts geschlossen werden dürfe, da ja Philo ebendieselben für die entgegengesetzte Ansicht gebraucht.

Mit so starken Ausdrücken verdeckte sich unser Theosoph die Gefahr, die für ein monotheistisches System aus der Präexistenz der Materie folgen konnte. Und was noch auffallender ist, er bringt auch sonst mit großem Nachdrucke darauf, daß man die Welt für geschaffen ansehe, weil sonst keine Vorsehung denkbar sey. So die eben angeführten Worte, Pf. I. 6: οἱ φάσκοντες, ὡς ἐστὶν ἀγένητος λελήθασιν τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν. Diejenigen, welche die Welt für ewig halten, erklärt er für ruchlose Menschen. De profugis, Pf. IV. 228, oben: εἰσί τινες, οἱ τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν θεοπλαστοῦντες, τὸ κινοῦν αἴτιον οὔτε εἰδότες, οὔτε παρὰ τῶν εἰδότων μαθεῖν σπουδάσαντες, ἀγνοίᾳ δὲ καὶ ἀμαθίᾳ κεχρημένοι τοῦ καλλίστου μαθήματος, οὗ πρώτου καὶ μόνου τὴν ἐπιστήμην ἐκπονεῖν ἦν ἀναγκαῖον. Unter diese rechnet er mystisch den Schwäher Jacob's, Laban, als den τρόπος θεόμισος.

Es scheint ihm gar nicht eingefallen zu seyn, daß man auch seiner Meinung vorwerfen könnte, sie widerstreite der strengen μοναρχία Gottes.

Soviel im Allgemeinen über die Weltschöpfung. Aber Moses hat sie im Einzelnen beschrieben. Natürlich mußte auch hierüber unser Philosoph seine Meinung aussprechen. Sie ist besonders in der Schrift, de mundi opificio, niedergelegt, und weicht bedeutend vom Wortsinne ab. Er erklärt nämlich zuerst die Zeitfolge, in welcher der Herr, nach Moses, die Welt geschaffen haben soll, für bloßes Bild. cfr. Pf. I. 122: „Es wäre einfältig zu glauben, daß Gott in sechs Tagen oder überhaupt in der Zeit, die Welt geschaffen; denn die Zeit wird

ja nach der Sonne und ihrer Bewegung gemessen. Diese selbst muß älter seyn, folglich ist die Zeit erst nach der Welt geschaffen: εὔηθες πάνυ τὸ νομίζειν ἓξ ἡμέραις, ἢ συνόλως χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, διότι σύμπας ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστι διάστημα, καὶ ταῦτα ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ. Ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. Λέγοιτ' ἂν οὖν ὀρθῶς, ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστηκε χρόνος· ἡ γὰρ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἔδειξεν. Fragt man aber, warum jene Tagwerke? und was sie zu bedeuten haben, so hilft er sich mit pythagorischer Zahlenlehre, und sagt, Moses habe die Reihenfolge der Ordnung wegen genannt, und um die inneren Verhältnisse der Dinge anzuzeigen. So sey die Sechszahl, in welcher die Welt entstanden seyn soll, am meisten schöpferischer Natur. „Denn sie ist die erste vollkommene Zahl nach der Einheit, aus gleichen Theilen zusammengesetzt. Ihre Hälfte ist die Dreiheit, ihr Drittheil die Zweizahl, ihr Sechstheil die Einheit; sie ist zugleich männlich und weiblich, wir nennen nämlich männlich die ungerade Zahl, weiblich die gerade. Die erste der ungleichen oder männlichen Zahlen ist die Dreiheit, unter den weiblichen die Zweiheit. Die aus beiden zusammengesetzte Kraft ist die Sechszahl. Nach dieser, als der vollkommensten, mußte die Welt, als das vollkommenste Ganze, gebildet werden.“ cfr. de mundi opificio, Mang. I. 3. Hier erklärt Philo die Sechszahl für die vollkommenste. Allein es herrscht die größte Willkühr in seinen Zahlenbestimmungen. Denn je nachdem es in seinen Kram taugt, muß bald die Sieben, bald die Zehn, bald die Vier die vollkommenste seyn.

Es scheint in obigen Worten die Meinung ausgedrückt, daß Gott Alles zugleich geschaffen habe, und daß jene Zahlen nur die inneren Verhältnisse der Dinge bezeichnen. Wei-

ter oben, Mang. I. 6, erklärt er sich näher dahin: es sey in der Weltschöpfung zwar keine reelle Aufeinanderfolge, aber doch eine ideelle, nämlich der Schöpfer habe Eines nach dem Andern gedacht, damit Ordnung im Ganzen sey. Deßwegen besagen die Worte der Genesis: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν*, nicht, „Gott habe den Himmel im Anfange der Zeit gemacht," sondern, als den ersten, dem Range nach: *εὔλογον τῷ ὄντι πρῶτον αὐτὸν εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἄριστόν τε ὄντα τῶν γεγονότων, καὶ ἐκ τοῦ καθαρωτάτου τῆς οὐσίας παγέντα, διότι θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἔμελλεν οἶκος ἔσεσθαι ἱερώτατος. Καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα· καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ. Τάξις δὲ ἀκολουθία καὶ εἱρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλά γε ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοίαις· οὕτω γὰρ ἔμελλον ἠκριβῶσθαί τε καὶ ἀπλανεῖς εἶναι καὶ ἀσύγχυτοι.*

Allein diese überkünstliche Erklärung ist schwer mit dem Texte zu vereinigen, und es ist daher nicht zu verwundern, wenn unser Philosoph bisweilen stark aus der Rolle fällt, und der gewöhnlichen Ansicht huldigt. So sagt er bei dem sechsten Tagwerke, Gott habe den Menschen nach den Thieren und Pflanzen erschaffen, damit er Alles, was zu seiner Nahrung und Nothdurft gehöre, gleich antreffe, und namentlich, damit ihn die Thiere, wenn sie ihn so plötzlich in seiner Majestät und Herrlichkeit erscheinen sehen, als ihren Gebieter verehren möchten.

Jedem einzelnen Tage nun wies Gott einen Theil des Universums zu, ausgenommen dem ersten. Damit dieser nicht unter die andern gerechnet werde, nennt ihn Moses nicht den ersten, sondern den einen, *μίαν* (Genes. I. 5: *καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία*), um die Einheit als sein Eigenthum zu bezeichnen, cfr. de mundi opificio,

Mang. I. 3, unten: ἑκάστην τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἑνὶ τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων, τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος. Ἣν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ, μίαν δὲ ὀνομάσας εὐθυβόλως προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν τε καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ. Denn ihm gehört nichts Sichtbares, sondern die Ideenwelt an. Philo fährt in der angeführten Stelle so fort: λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστιν τῶν ἐμπεριεχομένων (scil. ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ), ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύσει. Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. Dieser erste Tag wird von Philo außerordentlich geehrt, namentlich der Siebenzahl, in welcher die Welt vollendet wurde, gleichgesetzt, und zwar, wie mir scheint, aus zwei Gründen. Da nämlich der erste Tag die ideelle Schöpfung in sich begreift, und mit dieser eigentlich Alles vollendet war, (weil die Entstehung des Einzelnen keine besondere Thätigkeit Gottes mehr erheischte, sondern von selbst aus der Idealwelt erfolgte), so ist der erste Tag gleich dem siebenten, welcher, nach dem mosaischen Texte, die Vollendung der schöpferischen Thätigkeit bezeichnet. Diesen Grund gibt Philo nicht ausdrücklich an, wohl aber einen andern exegetischen. Man vergleiche de posteritate Caini, Mang. I. 237, Mitte: „die Siebenzahl kommt zwar, der Reihe gemäß, nach der Sechsen, der Kraft nach aber ist sie älter als jede andere Zahl, und von der Einheit wesentlich nicht unterschieden. Dieß deutet der Prophet selbst an, wenn er

am Ende der Weltschöpfung sagt: „Und Gott ruhete aus am siebenten Tage von allen seinen Werken, und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm von allen seinen Werken ausgeruht.“ Gleich darauf fährt er fort: „dieß ist das Buch der Schöpfung des Himmels und der Erden, da sie geschah an dem Tage, da Gott Himmel und Erde schuf“ (cfr. Genes. II. 2—4. nach der LXX.) Aber am ersten Tage ist letzteres geschehen, so daß also der siebente Tag der Einheit und dem Anfange aller Dinge gleichgesetzt wird.“ So Philo. Allein da nach der reellen Erklärung, die Schöpfung des ersten Tages nicht die ganze Welt umfaßt, weil in den fünf übrigen Tagen noch vieles nachkommt, so gehört noch jener oben angegebne Grund dazu, um diese exegetische Spielerei zu rechtfertigen. Wir werden auf diese Ansicht später zurückkommen.

Auffallend ist die Art, in der Philo von dem Eigenthume des ersten Tages, nämlich von der ideellen Welt, redet. Er spricht von ihr, als wäre sie etwas wirkliches. Man lese, wie er sich, Mang. I. 7, darüber äußert. Nach dem ersten Tagwerke begann die sichtbare Schöpfung: ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειουργεῖτο (Mang. I. 8. oben). — Dem zweiten Tage gehört der Himmel, dem dritten die Erde, dem vierten die Gestirne, worüber er pag. 10. die Bemerkung macht: „Es müsse auffallen, daß Sonne, Mond und die Sterne, die doch vollkommener als die Erde sind, nach der unvollkommenen geschaffen wurden. Dieß geschah aus zwei Gründen: erstlich, weil Gott voraus sah, daß es Menschen geben werde, welche den Gestirnen, wegen ihres großen Einflusses auf die Jahreszeiten und so viele ander Veränderungen der Natur, die Weltregierung zuschreiben würden. Damit nun solche von ihrem Irrthume abstehen möchten, sollen sie die Genesis lesen und vernehmen,

daß Gott, ehe die Sonne war, mancherlei Früchte und Kräuter emporwachsen ließ, und dann anbetend seine Allmacht bewundern. Der zweite Grund ist die innere Trefflichkeit der Vierzahl.“ Man sieht aus diesen Worten, daß damals schon viele Einwürfe gegen die Schöpfungsgeschichte im Umlaufe waren, zugleich aber auch, daß Philo sich selbst widerspricht, m er hier eine wirkliche Zeitfolge annimmt. — Am fünften schuf Gott die lebendigen Wesen, denn die Fünfzahl ückt die Eigenthümlichkeit des Belebten am besten aus, weil ie fünf Sinne, diesen Vorzug der Lebendigen andeutet. rst schuf er die Fische, als das Unvollkommenere (hier bemt die Unvollkommenheit den früheren Rang, ganz anders, als er sich oben ausspricht) und die Vögel. Am sechsten endlich die vollkommenern Thiere, und das vollendetste aller Geschöpfe, den Menschen. Seine Erklärung, warum der Mensch die letzte Stelle in der Schöpfungsreihe einnehme, haben wir oben angezeigt. Er fällt aber nicht nur mit dem angegebenen Grunde, sondern auch damit aus der Rolle, daß er diesen am sechsten Tage geschaffenen Menschen, wegen der Worte: κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτούς nicht für den wirklichen, sondern für den Ideal-Menschen erklärt; da er doch kaum zuvor behauptet hatte, mit dem zweiten Tagewerke beginne die Schöpfung des Einzelnen und Wirklichen.

Diese Ansichten über die Schöpfungsurkunde sind, wie man sieht, ein Gemisch aus platonischer und pythagorischer Philosophie, aus Rationalismus und Offenbarungsglauben, und stimmen nicht zusammen.

Da Philo die Materie für präexistirend, verworren und harmonielos, für ungöttlich und schlecht ansah; da er ferner die Schöpfung für ein mehr oder minder unvollkommnes Einbilden der Ideen in die Masse erklärt, so ist kein Wunder, wenn er eine unendlich tiefe Kluft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zog, wenn er die Kreatur als nichtig, schlecht,

vergänglich, der Gottheit entgegen darstellt. Daher so oft der Ausdruck γένεσις φθαρτὴ und ähnliche. Namentlich aber spricht er ihr alle Selbstthätigkeit ab, welche nur Gott, τῷ δραστηρίῳ αἰτίῳ, zukomme. Wir verweisen hiebei auf die oben gegegebnen Stellen.

Dennoch gibt es ein gewisses Handeln, das nicht auf Gott zurückgeführt werden darf, und deßhalb der Kreatur zufällt, wiewohl diese sonst in Allem, was Gott thut und vermöge seines Wesens thun kann, leidend gedacht wird. Dieß ist alles Böse, Unvollkommene, Unreine. cfr. de plantatione, Mang. I. 337, unten, wo Philo Gott so anredet: ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. Deßwegen besteht auch die höchste Vollkommenheit des Menschen in möglichst strenger Absonderung von der Kreatur. So in derselben Schrift 339, Mitte: „Die Leviten haben kein irdisches, sondern ein himmlisches Erbtheil bekommen, Gott selbst. Die Leviten seyen nämlich als τρόπος ψυχῆς, als Bild des reinen Geistes, zu deuten. Zu diesem spreche Gott: ἐγὼ μερίς σου καὶ κληροδοσία σου (cfr. Num. XVIII. 20.). Τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς, καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων, ἓν μόνον οἶδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον, ᾧ προσελήλυθεν, ὑφ' οὗ καὶ προσείληπται. Letzteres gehört eigentlich in die Lehre vom Menschen; wir haben es hier bloß im Vorbeigehen angedeutet, um den Zusammenhang dieser Lehre vom Bösen mit der andern, von der Präexistenz der Materie, nachzuweisen.

Wir gehen nun über zur Lehre von der Welt, ihren Theilen, den Stufenleitern der Geschöpfe, dem Himmel, den Sphären, den Gestirnen, von denen wir dann auf die Engel kommen. Vieles, was in diesem Capitel behandelt werden wird, gehört mehr in eine Physik, als Religionslehre; wir

geben es aber, theils der Vollständigkeit wegen, theils, weil Manches zur Erklärung des neuen Testamentes sehr wichtig ist.

Zehntes Capitel.

Von der Welt, ihren Theilen und ihrem Wesen.

Die Welt, ein durch das Ebenbild Gottes, den himmlischen Logos geschaffenes Werk, ist ein herrliches zusammenhängendes Ganzes. Philo bezeichnet diesen Gedanken durch das schöne Bild μεγαλόπολις. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 217, oben. Er spricht hier von der Möglichkeit, Gott aus der Natur zu erkennen. „Wie man den Baumeister durch sein Gebäude, wie man die Trefflichkeit eines Gesetzgebers aus einem wohleingerichteten Staate kennen lerne, so Gott aus der Welt. Τὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον — οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ. Dieselbe Idee drückt Philo in andern Stellen, theils durch eben dieses Bild, theils durch noch kühnere aus. In der Schrift quis rerum divin. haer. sit, Pf. IV. 68, Mitte, sagt er: „In allen Dingen sey Verhältniß, Maaß und Aehnlichkeit. Eine Schwalbe lasse sich mit einem Adler, eine Ameise mit einem Elephanten vergleichen. So könne man eines der kleinsten Geschöpfe, den Menschen, dem allergrößten Werke Gottes, der Welt, gegenüberstellen, weil beide aus Leib und Seele bestehen, und einige hätten deßhalb ersteren die kleine Welt, letztere den großen Menschen genannt. Und das mit Recht. Denn Gottes schöpferische Macht sey im Größten und Kleinsten dieselbe gewesen, und habe das Eine wie das Andere auf's vollkommenste gebildet.“ — Die Welt ist also ein aus Leib und Seele gebildetes, lebendiges Thier — eine Idee, die er Plato abborgte, und welche oft wiederkehrt. So

in der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 514, wo er den Weg zur Weisheit so beschreibt: „Die Seele solle Alles erforschen, die Welt, die Kräfte, die in ihr liegen, das Wesen der Tugend, endlich auch sich selbst.“ *Διόδευσον*, ruft er der Seele zu, *μέντοι καὶ τὸν μέγιστον καὶ τελειότατον ἄνθρωπον, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ διασκέψαι τὰ μέρη, ὡς τόποις μὲν διέζευκται, δυνάμεσι δὲ ἥνωται, καὶ τίς ὁ ἀόρατος οὗτος τῆς ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως πᾶσι δεσμός ἐστι.* Der Grund, warum die Welt der große Mensch genannt wird, ist klar in diesen Worten ausgesprochen, weil nämlich Alles zum schönsten Ganzen zusammengefügt ist. Deßhalb nennt er die Welt mit einem andern Bilde *εἱμαρμένη*, *ἀκολουθία*. De nominum mutatione, Pf. IV. 378. Er deutet hier den Siegelring, das Armband und den Stab, den Thamar nach Genes. XXXVIII. 25. von Juda empfangen, mystisch dahin: der Siegelring bezeichne den Logos, der Stab die Oberherrlichkeit Gottes, das Armband die Welt: *τίς δὲ ὁ ὅρμισκος, ἢ ὁ κόσμος, εἱμαρμένη, ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον.* Das Wort zur Bezeichnung dieses Zusammenhangs ist *συμπάθεια*. So de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte: *ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν.* Wunderschön wird die kosmische Wechselwirkung in der Schrift de cherubim, Pf. II. 58, Mitte, auf folgende Weise, bezeichnet: „Gott hat alle Kreaturen Allen zur Nutznießung geliehen, und kein vollkommenes Werk geschaffen, das nicht des andern bedürfte; damit jedes Geschöpf, sich nothwendig dem anderen annähere, das ihm leihen kann, und umgekehrt. Denn durch diesen lebendigen Wechselverkehr, mußte das Ganze, wie eine Lyra, die auch mit verschiedentönenden Saiten bezogen ist, einen reinen Akkord geben u. s. w. *Κέχρηκε γὰρ ὁ θεὸς τὰ γενητὰ πάντα πᾶσιν, οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος τέλειον ἐργασάμενος, ἵν᾽ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου· ἵν᾽ οὗ δεῖται τυχεῖν γλι-*

χόμενον, ἐξ ἀναγκῆς τῷ παρασχεῖν δυναμένῳ πλησιάζοι, καὶ ἐκεῖνο τούτῳ, καὶ ἀμφότερα ἀλλήλοις. Οὕτως γὰρ ἐπαλλάττοντα καὶ ἐπιμιγνύμενα, λύρας τρόπον ἐξ ἀνομοίων ἡρμοσμένης φθόγγων, εἰς κοινωνίαν καὶ συμφωνίαν ἐλθόντα, συνηχήσειν ἔμελλεν, ἀντίδοσιν τινα καὶ ἀντέκτισιν πάντα διὰ πάντων ὑπομένοντα, πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς ἐκπλήρωσιν. Ταύτῃ καὶ ἄψυχα ἐμψύχων, καὶ ἄλογα λογικῶν, καὶ δένδρα ἀνθρώπων, καὶ ἄνθρωποι φυτῶν, καὶ ἡμέρων ἀτίθασσα, καὶ ἀγρίων χειροήθη, καὶ ἄῤῥεν θήλεος, καὶ θῆλυ ἄῤῥενος, καὶ συνελόντι φράσαι, χερσαῖα ἐνύδρων, καὶ ἔνυδρα ἀεροπόρων, καὶ πτηνὰ τῶν προειρημένων, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι, γῆ μὲν οὐρανοῦ, οὐρανὸς δὲ γῆς, ἀὴρ δὲ ὕδατος, ὕδωρ δὲ πνεύματος, καὶ πάλιν αἱ μεταξὺ φύσεις ἀλλήλων τε καὶ τῶν ἄκρων, καὶ αἱ ἄκραι τῶν μέσων καὶ ἑαυτῶν ἐρῶσι. Χειμών γε μὴν θέρους, καὶ θέρος χειμῶνος, καὶ ἔαρ ἀμφοῖν, καὶ μετόπωρον ἔαρος, καὶ ἕκαστον ἑκάστου, καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, πάντα πάντων ἐπιδεᾶ τε καὶ χρεῖα· ἵνα τὸ ὅλον οὗ μέρη ταῦτα, παντελὲς ἔργον, ἄξιόν τε εἴη τοῦ δημιουργοῦ, ὅδε ὁ κόσμος.

Man wird unwillkürlich an die Worte des Dichters erinnert:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen,
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen,
Harmonisch all, das All' durchklingen.

Die Welt ist, als ein so herrliches und in sich abgeschlossenes Werk, vollkommen, und es ist sogar Sünde, sie unvollkommen zu nennen. Dieß wird angedeutet im Buche de vita Abrahami, Pf. V. 250, oben: „Durch die Sündfluth habe die vollkommenste Welt, beinahe unvollkommen ausgesehen, was man ohne Sünde nicht einmal denken dürfe: ὥστε

τὸν κόσμον παντελῆ καὶ ὁλόκληρον, ὃ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, λελωβῆσθαι δοκεῖν. Als vollkommenstes Wesen ist sie unvergänglich. Von diesem Satze handelt ein ganzes Buch, nämlich die Schrift: de incorruptibilitate mundi. Wir verweisen nur auf die Stelle, Mang. II. 490. Deßhalb widersprach er auch der unter den Juden umlaufenden Meinung, daß die Erde einst verbrennen müsse, eine Meinung, welche wir im neuen Testamente wiederfinden, und die Josephus dem Noah als Prophezeihung in den Mund legt. Man sehe quod mundus sit incorrupt. Mang. II. 504, Mitte.

Aus demselben Grunde, nämlich um ihrer Vollkommenheit willen, nennt er die Welt einen Tempel Gottes. So im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 224. „Es gebe zwei Tempel Gottes, der eine von Händen erbaut, befinde sich in der heiligen Stadt, in Jerusalem, der andere sey die ganze Welt; das Allerheiligste dieses Tempels bilde der Himmel, Weihgeschenke seyen die Sterne, Priester die Engel: τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανὸν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς. Aus dieser Vollkommenheit folgert er auch, daß die Welt nicht um des Menschen willen, sondern umgekehrt, der Theil des Ganzen, der Mensch, um der Welt willen da sey. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 156. unten und 158. oben. Es ist vom Traume Joseph's, Genes. XXXVII. 9, die Rede. Joseph ist ihm der τρόπος πολιτικὸς κενῆς δοξῆς ἐραστής. Nachdem er eine physikalische Erklärung angeführt, gibt er folgende als seine eigene: λέγομεν δὲ ἡμεῖς, ὡς ὅτι ὁ σπουδῆς ἀκρίτου καὶ φιλονεικίας ἀλόγου καὶ κενῆς δόξης ἐραστής, ἀεὶ φυσώμενος ὑπ' ἀνοίας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ὑπερκύπτειν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἀξιοῖ. Καὶ νομίζει μὲν ἑαυτοῦ χάριν

τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀναγκαῖον δὲ εἶναι δασμὸν ἕκαστον ὡς βασιλεῖ φέρειν αὐτῷ, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, οὐρανόν. Καὶ τοσαύτῃ τῆς εὐηθείας ὑπερβολῇ χρῆται, ὥςτε οὐκ ἰσχύειν λογίσασθαι, ὃ καὶ ἂν παῖς ἄφρων ἐννοηθείη, ὅτι τεχνίτης οὐδεὶς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ. Μέρος δὲ τοῦ παντὸς, ἄνθρωπος· ὥστε γέγονεν εἰς τὸ συμπλήρωμα τοῦ κόσμου δικαίως, ἂν αὐτὸς ἐκείνῳ συντελῶν ᾖ. Φλυαρίας δ' ἄρα τοσαύτης γέμουσί τινες, ὥστε ἀγανακτοῦσιν, εἰ μὴ ὁ κόσμος τοῖς βουλήμασιν αὐτῶν ἕποιτο. Als Beispiel des getadelten Wahnes führt er die Streiche an, die Xerxes dem Hellespont geben ließ.

Dem Umfange und der Ausdehnung nach ist die Welt nicht unendlich, sondern begränzt; wie er denn Gott außer dem Weltraume und über der höchsten Sphäre thronen läßt. Die Endlichkeit wird behauptet im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 331: „Das erste und trefflichste Werkzeug der Philosophie, und der eigentliche Weg zur Weisheit, seyen die Augen. Diese betrachten zuerst die Erde mit ihrer trefflichen Einrichtung, dann den Himmel mit seinen Wundern, und übergeben sofort die gewonnenen Anschauungen dem Geiste zur Verarbeitung. Der Geist seinerseits steige vom Sichtbaren angeregt, zum Unsichtbaren empor; er schließe aus der Welt, daß sie einen vollkommnen Urheber haben müsse, so wie, daß die Welt nicht unermeßlich, sondern begränzt sey durch die Einheit, gleichwie eine Stadt mit Mauern, so von den Fixsternen, als dem äußersten Kreise, umgürtet: ὅτι οὐκ ἔστιν ἄπειρα (scl. ταῦτα τὰ πάντα) πεπέρασται δὲ ἑνὸς κόσμου περιγραφῇ, πόλεως τρόπον τῇ τῶν ἀπλανῶν ἐξωτάτῳ σφαίρᾳ περιλαμβανόμενος.

Man ersieht aus letzteren Worten, daß er die Welt als rund, und aus vielen Kreisen bestehend dachte. Dieß geht noch deutlicher hervor aus einer Stelle der Schrift, de linguarum confusione, Pf. III. 384, unten, wo er sagt, der

Thurm zu Babel habe schon deßhalb nicht, nach der Absicht der Menschen, den Himmel berühren können, weil es unmöglich sey, daß das Centrum die Peripherie erreiche: ὅτι οὐδὲ κέντρον τῆς περιφερίας ἅπτεται. Die Erde ist also der Mittelpunkt der Schöpfung, mitten in den unermeßlichen Kreis hineingelagert.

Dieß leitet uns auf seine Ansicht von den Theilen der Welt. Die natürlichste Eintheilung, d. h. diejenige, welche die tägliche Erfahrung an die Hand gibt, ist Himmel und Erde. Sie hatte schon Moses angegeben: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς οὐρανὸν καὶ γῆν, auch Philo behielt sie bei. Nur schiebt er bisweilen als Mittelglied zwischen beide die Luft. So im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 62, Mitte, wo er über die Himelsleiter Jakob's sich so erklärt: κλίμαξ ἐν μὲν τῷ λεγομένῳ κόσμῳ (κόσμος ist im Griechischen ein Bild wie mundus), συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀήρ, οὗ βάσις μέν ἐστι γῆ, κεφαλὴ δὲ οὐρανός. Sonst bleibt er jedoch der gewöhnlichen Eintheilung, οὐρανος καὶ γῆ, getreu. Den Unterschied beider bezeichnet er im Allgemeinen mit dem wunderschönen Bilde: der Himmel sey der Unsterblichen Haus, die Erde der Sterblichen Heerd. So in der Schrift de caritate, Mang. II. 387, wo er über den letzten Hymnus des Gesetzgebers sich so ausläßt: „Moses hat nach den letzten Verordnungen an sein Volk, den Hymnus auf Gott gesungen, um ihm die letzte Danksagung vor seinem Scheiden darzubringen; er hat dabei das göttliche Heer, die Elemente des Alls, die edelsten Theile der Welt, den Himmel und die Erde, diese, als den Heerd der Sterblichen, jenen, als der unvergänglichen Behausung, zu Theilnehmern und Zeugen aufgerufen" (cfr. Deuter. XXXII. 1.). — Wegen ihrer hohen Schönheit will ich die Worte selbst hersetzen: τὰ γοῦν ἁρμόττοντα τοῖς τε ὑπηκόοις καὶ τῷ κληρονόμῳ τῆς ἡγεμονίας (Ἰησοῦ) διαλεχθεὶς, ἄρχεται τὸν θεὸν ὑμνεῖν μετ᾽ ᾠδῆς, τελευ-

στίαν αὐτῷ τοῦ βίου τοῦ μετὰ σώματος εὐχαριστίαν ἀποδιδοὺς, ἀνθ' ὧν ἀπὸ γενήσεως ἄχρι γήρως καινοῖς καὶ οὐχὶ ταῖς ἐν ἔθει χάρισιν εὐηργέτητο. Καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς, καὶ τὰ συνεκτικώτατα τοῦ κόσμου μέρη, γῆν καὶ οὐρανὸν, τὴν μὲν θνητῶν ἑστίαν, τὸν δὲ ἀθανάτων οἶκον, ἐν μέσοις ὑμνῳδίας ἐποιεῖτο.

Beginnen wir mit dem Irdischen, als dem geringeren Theile des Ganzen. Die ganze Erde, mit Allem, was auf ihr wohnt, ist Leben und Geist, nur in verschiedener Form. Man kann die irdischen Mächte vierfach eintheilen, in unorganische, organische, in solche, welche ein thierisches und solche, welche geistiges Leben haben. Die ersteren haben ἕξις (Gestaltung); die zweiten organisches Leben (φύσις); die dritten eine Seele; die vierten eine vernünftige Seele. S. quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 402, Mitte u. flg. = Mang. I. 277, unten u. flg. „Von den Körpern hat Gott die einen mit Gestaltung (ἕξις), die andern mit organischem Leben (φύσις), die dritten mit einer Seele, die vierten mit einer vernünftigen Seele bekleidet. Den Steinen nämlich und dem Holze, das von seinem Stamme losgerissen, mit diesem nicht mehr ein gemeinsames Leben führt, hat er ἕξις, als festes Band gegeben. Diese Gediegenheit ist nichts anders als Geist, der sich auf sich selbst zurückbeugt. Er erstreckt sich aus dem Innern hervor auf die Gränzen, und nachdem er die Oberfläche berührt, wendet er sich wieder zurück zu dem Orte, von dem er ausgegangen. Dieser ἕξις sind zu vergleichen gewisse Wettläufe in den Städten der Menschen, wo nämlich die Läufer nicht bloß **einmal** hinaus und auf ihr Ziel zulaufen, sondern einmal hinaus und wieder zurück, so daß in der ἕξις dieser Umlauf beständig und unvergänglich ist. (Organisches Leben, oder) Natur, hat Gott den Pflanzen verliehen, es besteht aus drei Kräften, der Kraft sich zu nähren, zu verwandeln, und zu wachsen. Beweis für die erste ist, daß

Pflanzen, die nicht begossen werden, verwelken, die wohlbegossenen aber gedeihen. Ihre Veränderung und ihr Wachsthum beweist das Aufkeimen und Abfallen der Blätter und der Früchte, und der Uebergang vom kleinen Fruchtkerne bis zum mächtigen Baume. Die Seele drittens hat Gott durch drei Dinge vor dem organischen Leben ausgezeichnet. Durch Empfindung (αἴσθησις), Einbildung (φαντασία) und Trieb (ὁρμή). Die Pflanzen sind ohne Trieb, ohne Einbildungskraft und ohne Empfindung. Jedes Thier dagegen besitzt diese drei. Empfindung ist, wie der Name (αἴσθησις) zeigt, ein In sich finden (εἴσθεσις), und führt das Geschaute dem Geiste zu. Denn letzterer ist das große Vorrathshaus, das Alles aufnimmt, was die Sinne einbringen. Einbildung (φαντασία) ist ein Abformen in der Seele, (ἐκτύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ,) denn was jeder der Sinne hereingebracht hat, darauf drückt sie ihr Zeichen, wie mit einem Siegelringe. Dem Wachse gleichet dann der Geist, der die Anschauung in sich aufnimmt. Die Anschauung endlich und der innerliche Abdruck derselben, oder die Einbildung, regt bald die Seele angenehm, bald unangenehm an. Dieses Gefühl heißt ὁρμή, Trieb, der die erste Bewegung der Seele ist. Dieß sind die Vorzüge, welche jedes Thier vor der Pflanze voraus hat. Sehen wir, worin der Mensch über Allen stehet. Zur Auszeichnung vor den übrigen Geschöpfen hat er die Denkkraft erhalten, durch welche er Alles zu verstehen vermag" u. s. w.

Für ἕξις und φύσις haben wir in unserer Sprache kein Wort; erstere bedeutet, nach der eigenen Erklärung unseres Verfassers, den in sich gebundenen Geist, also Starrheit, Gediegenheit. Φύσις ist dasselbe, was die neure Naturlehre mit dem Namen Organismus bezeichnet. Αἴσθησις haben wir mit dem Worte Empfindung übersetzt, welches Fichte, wie Philo, durch „in sich finden" erklärt. Φαντασία ist ganz unser teutsches Wort „Einbildung."

[illegible] lso, selbst das, was äußerlich so todt erscheint, [illegible] ilo, Geist und Leben. Man glaubt in diesen Wor- [illegible] en Naturphilosophen des 19ten Jahrhunderts zu [illegible] e lebendig mußte unserem Philosophen, bei diesen [illegible], die Natur erscheinen, oder, um mit Fichte zu re- [illegible] mit welchen hellen Geisteraugen mußte sie ihn anblicken! Von welcher Art der Geist sey, der sich in den Steinen verkörpert, in den Pflanzen zum Leben entfaltet, in den Thieren zur Seele und in den Menschen zum Geiste wird, sagt Philo in dem ersten B[illegible] vo[illegible] den Träumen, Pf. V. 62, unten. „Es sey natürlich, d[illegible]e Luft mehr Leben enthalte als Erde und Wasser. War[illegible] dies? weil auch die beiden letzteren durch die Luft belebt sind. Denn in den unbewegten Körpern hat Gott die Luft zur ἕξις, in denen, die ohne Einbildung sich bewegen, zur Natur, in denen, die mit Trieb und Einbildung begabt sind, zur Seele gemacht. Εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν· Ἐποίει γὰρ αὐτὸν ὁ ποιητὴς ἀκινήτων μὲν σωμάτων ἕξιν, κινουμένων δὲ ἀφαντάστως φύσιν, ἤδη δὲ ὁρμῇ καὶ φαντασίᾳ χρῆσθαι δυναμένων, ψυχήν. Wir werden diese Meinung, daß der ἀὴρ und der αἰθὴρ den Lebensstoff der irdischen Geschöpfe, ja selbst des Menschen enthalte, öfter wiederfinden.

Unter den Thieren sind wieder Stufen. Die niedersten bilden die Fische, denn sie haben eine träge Seele; dann kommen die Vögel und die Landthiere, zuletzt der Mensch. Man vergleiche die im Capitel von der Schöpfung beigebrachten Stellen.

Nach der Erde kommt die Luft und der Himmel, beide reiner und besser als die Erde. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 98, Mitte: ἀὴρ καὶ οὐρανὸς αἱ καθαρώταται μοῖραι τῆς τῶν ὅλων οὐσίας. Der ἀὴρ, oder Luft-

raum, ist wohl zu unterscheiden vom Himmel, wie schon diese Stelle zeigt, und andere noch deutlicher machen werden.

Derselbige erstreckt sich vom Monde, der letzten himmlischen Sphäre, bis zur Erde, und ist nicht zu den himmlischen Sphären zu rechnen, sondern ein Mittelglied zwischen diesen und ersterer. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 62, Mitte: ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, ἣν ἐσχάτην μὲν τῶν κατ' οὐρανὸν κύκλων, πρώτην δὲ τῶν πρὸς ἡμᾶς ἀναγράφουσιν οἱ φροντισταὶ τῶν μετεώρων, ἄχρι γῆς ἐσχάτης ὁ ἀὴρ πάντῃ ταθεὶς ἔφθασεν. Dieser Raum ist voll körperloser Seelen. So ebendaselbst: οὗτος δέ ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπλῆσαι. Von welcher Art sie seyen, werden wir in der Lehre von den Engeln zeigen. Wegen dieser Eigenschaft, als Behausung der Seelen, nennt er die Luft τὸ ψυχογονιμώτατον. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 96, oben. Es ist hier von den Plagen Aegyptens die Rede. „Drei derselben, aus den gröberen Elementen der Erde und dem Wasser gebildet, habe Gott dem Aaron überlassen; drei andere, zu welchen Luft und Feuer, der Ursprung der Seelenkraft, zusammengewirkt, seyen dem Moses zugewiesen worden. Διανέμει (ὁ θεὸς) τὰς κολάσεις, τρεῖς μὲν, τὰς ἐκ τῶν παχυμερεστέρων στοιχείων, γῆς καὶ ὕδατος, ἐξ ὧν ἀπετελέσθησαν αἱ σωματικαὶ ποιότητες, ἐφεὶς τῷ Μωϋσέως ἀδελφῷ· τὰς δὲ ἴσας ἐξ ἀέρος καὶ πυρὸς, τῶν ψυχογονιμωτάτων, μόνῳ Μωϋσεῖ. Man ersieht hieraus den Grund, warum die Beseelung aus der Luft abgeleitet wird. Alles Irdische ist nämlich, nach unseres Verfassers Ansicht, aus den vier Elementen entstanden; deßhalb mußte auch die Seele, die ja in allem Irdischen ist, aus einem derselben, und zwar am natürlichsten aus der überall befindlichen, ringsumgossenen, feinen Luft abgeleitet werden, so wie denn auch sonst das Alterthum, die Hellenen so gut als die Hebräer,

das Leben im Hauche, im Athem fand. — Ueber dem Luftraume ist der Mond, er ist die letzte der himmlischen Sphären, wie wir oben gehört haben; mit ihm beginnt der Himmel oder der Aether, welcher die Fülle des Himmels ist; doch ist der Mond noch nicht ganz aus reinem Aetherstoffe gewoben, sondern er trägt noch Luft in sich. So im ersten Buche de somniis, Pf. I. 66, oben: λέγεται ὅτι σελήνη πίλημα μὲν ἄκρατον αἰθέρος οὐκ ἔστιν, ὡς ἕκαστος τῶν ἄλλων ἀστέρων, κρᾶμα δὲ ἔκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ ἀερώδους· καὶ τό γε ἐμφαινόμενον αὐτῇ μέλαν, ὃ καλοῦσί τινες πρόσωπον, οὐδὲν ἄλλο εἶναι, ἢ τὸν ἀναμεμιγμένον ἀέρα, ὃς κατὰ φύσιν μέλας ὢν ἄχρις οὐρανοῦ τείνεται. Die Luft ist also von Natur dunkel und wird erst durch die Gestirne hell; an einer andern Stelle sagt unser Verfasser, daß sie auch kalt sey.

Ueber dem Monde beginnt der eigentliche reine Himmel, der unendlich über die Erde erhaben, eine wahre Königsburg Gottes ist. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 164: ἐν κόσμῳ βασίλειον μὲν ἱερώτατον οὐρανὸς, ἐσχατιὰ δὲ γῆ, καθ' ἑαυτὴν ἀξιοσπούδαστος, εἰς δὲ σύγκρισιν ἰοῦσα αἰθέρος ἀπολειπομένη τοσοῦτον, ὅσον σκότος μὲν φωτὸς, νὺξ δὲ ἡμέρας, φθορὰ δὲ ἀφθαρσίας καὶ θνητὸς θεοῦ. Himmel und Aether ist nach dieser Stelle Eins, denn beide Namen wechseln als gleichbedeutend mit einander ab. Wegen seiner Trefflichkeit heißt der Himmel auch das vollkommenste unter den unvergänglichen Wesen, wie der Mensch unter den Sterblichen das vollkommenste ist; de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, oben: ἡ κοσμοποιΐα παγκάλως μεμήνυται (ὑπὸ Μωϋσέως), λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν· ὁ μὲν γὰρ ἀφθάρτων τελειότατος, ὁ δὲ θνητῶν.

Seiner Natur nach ist der Aether ein unauslöschliches Feuer. So de confusione linguarum, Pf. III. 386, zu

oberst. „Ein zweiter Grund, warum der babylonische Thurm nicht habe den Himmel erreichen können, sey die Natur des Aethers; denn: ὅτι ὁ αἰθὴρ ἱερὸν πῦρ, φλόξ ἐστιν ἄσβεστος, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα, παρὰ τὸ αἴθειν, ὃ δὴ καίειν ἐστὶ, κατὰ γλῶσσαν εἰρημένον. Zum Beweis dieser feurigen Beschaffenheit führt er in den folgenden Worten die Sonne, als Theil des ätherischen Feuermeers an, die Alles verbrenne, was sich ihr nahe.

Der Himmel ist, wie wir schon wissen, in Sphären oder Kreise abgetheilt, von denen der entferntere immer größer als der nähere oder innere, ihn umschließt und umkreist. Derselben sind es, je nachdem man rechnet, zwei oder acht. Zwei nämlich, wenn man die Planeten zusammenfaßt, acht, wenn man jeden einzeln rechnet. cfr. quis rerum divinarum haeres, Pf. IV. 102, oben: ἐν οὐρανῷ λόγος ἔχει, τὴν μὲν ἐξωτάτην καὶ ἀπλανῆ σφαῖραν ἄτμητον φυλαχθῆναι, τὴν δὲ ἐντὸς ἑξαχῆ τμηθεῖσαν, ἕπτα κύκλους τῶν λεγομένων πλανητῶν ἀποτελέσαι. Ebenso de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 186, Mitte. „Die Welt zerfällt in neun Theile, davon kommen auf den Himmel acht, nämlich der Kreis der Fixsterne und der sieben Planeten, die Erde endlich, mit Luft und Wasser bildet den neunten.“ Man vergleiche noch de decalogo, Mang. II. 198, Mitte. Philo sagt hier zum Preise der Siebenzahl: „Sie sey die jungfräuliche Zahl, mutterloser Art (weil sie keine Wurzel hat), die nächste nach der μονάς und dem Anfange, Idee der Planeten, während die Einheit Urbild des Fixsternkreises sey. Denn der ganze Himmel ist aus getheilter und ungetheilter Natur zusammengesetzt. Die untheilbare hat die erste und äußerste Sphäre, den Kreis der wandellosen Sterne erhalten, die Einheit ist ihre Idee. Die getheilte Natur erhielt, dem Range und der Ordnung nach, die zweite Sphäre, sie steht unter der Herrschaft der Siebenzahl, welche sechsfach getheilt,

die sieben Irrsterne gebar. Sie heißen Irrsterne, nicht als ob etwas im Himmel, wo Alles selig und rein, und deßhalb wandellos ist, irren könnte — denn sie bleiben ewig und ohne Wandel in derselben Ordnung — sondern weil sie kreisen, und nicht wie die Firsterne ewig feststehen, wurden sie von den Menschen, die eigene Schwäche auf das himmlische Heer übertrugen, Irrsterne genannt.“

In der Planetensphäre nimmt die Sonne, als der reinste Wandelstern, die erste Stelle ein, so nämlich, daß je drei und drei über und unter ihr zu stehen kommen. Drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 151, zu oberst. „Der heilige Leuchter sey ein Symbol der sieben Planeten. Die drei Arme auf jeder Seite bedeuten die sechs untergeordneten Planeten, der Hauptstock in der Mitte die Sonne. Denn: ὁ γὰρ ἥλιος, ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ᾽ αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον, ὡς ἀληθῶς, ὄργανον. Klar genug ist hier das Bild der siebenbesaiteten Himmelslyra angedeutet. Dieß leitet uns auf die Sphärenmusik. Sie wird gelehrt im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 18, oben. Mang. I. 625, unten. „Zwei Wesen,“ sagt er hier, „können den Vater der Dinge lobpreisen und besingen; der Himmel und der menschliche Geist. Der Mensch nämlich hat zur Auszeichnung vor allen andern Geschöpfen, die Fähigkeit erhalten, seinem Gott zu dienen,“ aber auch der Himmel tönet Lobgesänge durch die melodische Harmonie der Bewegung seiner leuchtenden Körper. Vermöchte ein Sterblicher diese Musik zu hören, so würde eine unaussprechliche Sehnsucht ihn ergreifen, und nicht mehr von irdischer Speise würde er leben wollen, sondern von jenen himmlischen Melodien. Mit diesen Tönen, sagt man, habe Moses in jenen 40 Tagen sein Leben gefristet, wo er kein Brod aß und kein Wasser trank. Diese Himmelslyra scheint zu keinem andern Zwecke besaitet zu seyn,

[illegible] zur Ehre und zum Preise des Vaters der Welt zu [illegible]. Die Textesworte lauten so: τὰ γὰρ δυνάμενα τοὺς [illegible] καὶ ὕμνους καὶ εὐδαιμονισμοὺς ἐκτραγῳδεῖν τοῦ γεν-[illegible] πατρὸς ταῦτ' ἐστὶν, οὐρανός τε καὶ νοῦς. Ἄνθρω-[illegible] γὰρ ἐξαιρέτου παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα γέρως ἔλαχε, θε-[illegible]ιν τὸ ὄν· ὁ δὲ οὐρανὸς ἀεὶ μελῳδεῖ, κατὰ τὰς κινή-σεις [illegible]ῶν ὄντων ἐν αὐτῷ τὴν πάμμουσον ἁρμονίαν ἀποτελῶν· ἧς [illegible] συνέβαινε τὴν ἠχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοάς, ἔρω[illegible]τες ἂν ἀκάθεκτοι, καὶ λελυττηκότες ἵμεροι, καὶ ἀπαύ-στοι καὶ μανιώδεις ἐγένοντο οἶστροι, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἠνάγκασαν ἀπέχεσθαι, τρεφομένους μήκεθ' ὡς θνητοὶ τοῖς σιτίοις καὶ τοῖς ποτοῖς διὰ φάρυγγος, ἀλλ' ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι' ὤτων, τῆς μουσικῆς τελείας ἐνθέαις ᾠδαῖς. Ὧν ἀκροατὴν Μωϋσῆν ἀσώματον γενόμενον λόγος ἔχει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τὰς ἴσας νύκτας, μήτε ἄρ-του, μήτε ὕδατος ψαῦσαι τὸ παράπαν. Ὁ τοίνυν οὐρανὸς, τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον, ἄκρως ἡρμόσθαι δοκεῖ δι' οὐδὲν ἕτερον, ἢ ἵνα ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ᾀδόμε-νοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιψάλλωνται. — Der Geist des Paradie-ses und Dante's ist über diese Ansicht ausgegossen. Sie soll dem Pythagoras schon bekannt gewesen seyn. Gewiß findet sie sich bei Plato, de republica X. und Aristoteles, de coelo II. cap. 9. Noch mehrere Male wird sie von Philo wie-derholt, aber nirgends so schön.

Was nun die Sterne selbst betrifft, die in den Sphären kreisen oder stehen, und jene himmlische Musik bereiten, so sind sie ihm lebendige Wesen, voll Geist, Tugend und Voll-kommenheit. So de mundi opificio, Pf. I. 48, oben: „Es gebe, in Beziehung auf Tugend, dreierlei Wesen: solche, wel-cher weder zum Bösen noch Guten fähig seyen, weil sie ent-weder gar keine Seele, oder weder Vernunft noch Sprache be-sitzen, wie die Pflanzen und Thiere; zweitens solche, welche von gemischter Natur seyen, wie die Menschen, die Gutes

und Böses kraft der Freiheit des Willens zu thun [illegible] vermögen; endlich gebe es noch solche Wesen, welche [illegible]ar Tugend üben und unfähig zu aller Bosheit seyen. V[illegible] dieser Art sind die Sterne; οὗτοι γὰρ, fährt er fort, ([illegible] ἀστέρες) ζῶά τε εἶναι λέγονται, καὶ ζῶα νοερὰ· μᾶλλον δη[illegible] νοῦς αὐτῶν ὁ ἕκαστος ὅλος δι' ὅλου σπουδαῖος καὶ παντὸ[illegible] ἀνεπίδεκτος κακοῦ. Ebenso de gigantibus, Pf. II. 360, [illegible] oben: „Jeder Theil der Welt habe seine eigenen Bewohner. Die [illegible] Erde, die Landthiere, das Meer seine Fische und sein Gewürm, [illegible] der Himmel die Sterne: καὶ γὰρ οὗτοι ψυχαὶ ὅλαι δι' ὅλ[illegible]ων ἀκήρατοί τε καὶ θεῖαι, παρ' ὃ καὶ κύκλῳ κινοῦνται, τὴν συγγενεστάτην νῷ κίνησιν· νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος. Man vergleiche noch die schon öfters angeführte Stelle de somniis I. Pf. V. 62, wo er dasselbe sagt.

Da er den unteren Himmel, oder den Luftraum, mit körperlosen Seelen, den Aether aber mit solchen strahlenden Wesen bevölkert, so ist die Vermuthung natürlich, daß er sich ein gewisses Verhältniß der Unterordnung zwischen beiden gedacht habe. Wir finden dieß wirklich ausgesprochen im ersten Buche de monarchia, Mang. II. 213. „Einige halten die Sonne, den Mond und die andern Sterne für selbstherrschende Götter, und leiten Alles von ihnen ab; Moses aber erklärt die Welt für entstanden, ja er sagt, daß sie Herrscher und Unterthanen habe. Herrscher nämlich sind die Planeten und wandellosen Gestirne; Unterthanen aber alle um die Erde schwebenden Naturen, so unter dem Monde leben. Dennoch haben jene Herrscher keine eigene Oberherrlichkeit, sondern sie sind Unterthanen des alleinigen Vaters der Welt, seine Regierung ahmen sie nach, und sind glücklich dadurch," u. s. w. Daß sie nicht eigene, sondern übertragene Herrschergewalt besitzen, wiederhelt er in der Schrift de Cherubim, Pf. II. 48: „Völlige Ruhe komme nur Gott zu, selbst den Sternen, diesen seligen Wesen, nicht, dieweil sie beständiger

Bewegung unterworfen sind, und keine eigene Gewalt haben: *οὐκ ὄντα ἀυτεξούσια.*

Wenn Philo auf diese Weise die Sterne für Herrscher über himmlische Naturen erklärt, sollte er ihnen nicht auch Einfluß auf die irdischen Dinge eingeräumt haben? Wir finden dieß vielfach ausgesprochen. So im zweiten Buche **de monarchia**, Mang. II. 226: „Alles werde erst durch die himmlischen Mächte klar: durch das Licht, das aus der Sonne strömt, lernen wir die Eigenschaften der Körper kennen; durch die Bewegung der Planeten erforschen wir das Maaß der Zeit, Monate und Jahre; die Zahlen durch ebendieselben, selbst die Schifffahrt und die Meeresstraßen sind durch die Verhältnisse der Sterne offenbar geworden.“ Nun fährt er fort: „Weise Männer haben noch Unzähliges aus der Beobachtung des Himmels voraus erkannt: Windstille und Stürme, Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit des Bodens, ja selbst der Thiere, gelinde und glühende Sommer, kalte oder milde Winter, Dürre oder Regen u. dgl. Denn von allem Irdischen sind die Zeichen am Himmel angeheftet: *σοφοὶ δ' ἄνδρες καὶ μυρία ἄλλ' ἄττα παρατηρήσαντες, ἀνεγράψαντο ἐκ τῶν οὐρανίων σημειωσάμενοι νηνεμίας καὶ πνευμάτων βίας, φορὰς καὶ ἀφορίας καρπῶν καὶ ἀνειμένα καὶ φλογωδέστατα θέρη, χειμῶνας ἐξαισίους καὶ ἐαρίζοντας, αὐχμοὺς καὶ ἐπομβρίας, εὐγονίας ζώων καὶ φυτῶν, καὶ τὸ ἐναντίον ἑκατέρων ἀγονίας καὶ ὅσα τοιουτότροπα. Πάντων γὰρ ἐστηλίτευται τῶν ἐπὶ γῆς ἐν οὐρανῷ τὰ σημεῖα.* Ganz ebenso und noch stärker spricht er sich aus, **de mundi opificio**, Pf. I. 36. und 38, welche Stelle man vergleiche.

Aus solchen Aeußerungen haben Einige schließen wollen, daß Philo astrologische Irrthümer gehegt; aber mit Unrecht, denn er behauptet gerade das Gegentheil. Der astrologische Glaube setzt zwei Meinungen voraus: erstlich, daß das menschliche Handeln nicht frei sey; zweitens, daß die Ur-

sache dieser Nöthigung in den Sternen liege. Was nun das Erste betrifft, so behauptet er auf's bestimmteste die Willensfreiheit, wie wir an seinem Orte zeigen werden. In Bezug auf das Zweite ist zu bemerken, daß Philo in jenen Stellen nur von natürlichen Einflüssen der Himmelskörper, die auch unsere und jede Zeit, wenn auch nicht in gleichem Umfange, annimmt, keineswegs aber von astrologischer Bestimmung des menschlichen Thuns redet. Dieß wäre an sich schon genug, um letztere Vermuthung als irrig zu widerlegen; aber er spricht sich auch sonst auf's bestimmteste gegen Astrologie aus. So,
migratione Abrahami, Pf. III. 494. Es wird hier die
nderung Abraham's aus Chaldäa nach Haran und von
ch Palästina halb mystisch, halb historisch dahin er-
aham, früher dem chaldäischen Irrthume unterwor-
habe ihn aufgegeben, und sey ein Diener des wahren
Gottes geworden. *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις, καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι, καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν, ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν. Εἱμαρμένην δὲ καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ' ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τά τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἀπονέμουσι. Μωϋσῆς μέντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι, ἕνα καὶ γενητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναι, τῇ δὲ περὶ θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι, μήτε γὰρ τὸν κόσμον, μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν*

τὴν πρῶτον εἶναι θεόν, μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν ἐν τοῖς ἀνθρώποις συμβαινόντων αἴτια· ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος. Die Wissenschaft der Chaldäer wird hier als γενεθλιαλογική, als eine solche bestimmt, welche ein Fatum lehre, und Wohl und Wehe, also auch Tugend und Laster von den Sternen ableite. Sie wird als solche verworfen und für Gottlosigkeit erklärt. Allerdings richtet Philo sein Verdammungsurtheil mehr gegen den Theil des chaldäischen Wahns, nach welchem sie die Welt für Gott halten, und man könnte deßhalb wohl noch an eine mittelbare Nöthigung des Willens durch die Sterne denken, sofern sie nämlich die Handlungen der Sterblichen nicht nach eigener Willkür, sondern nach einem göttlichen Plane bestimmen könnten. Aber, daß auch diese Modification der Ansicht Philo's zuwider ist, zeigt eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 42, unten und 44. oben. Er sagt hier über Genesis XV. 7: εἶπε πρὸς αὐτὸν (Ἀβραάμ), ἐγὼ ὁ θεός, ὁ ἐξαγαγών σε ἐκ γῆς Χαλδαίων, ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομῆσαι: „Gott erinnere Abraham in diesen Worten an eine alte Wohlthat, und verspreche ihm eine neue. Die alte Wohlthat bestehe in der Entfernung vom chaldäischen Wahn, welcher so beschrieben wird: τὸ μὲν οὖν πάλαι δωρηθὲν ἀγαθὸν ἔξοδος ἦν ἀπὸ τῆς Χαλδαϊκῆς μετεωρολογίας, ἥτις ἀνεδίδασκεν οὐ θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ θεὸν κόσμον εἶναι ὑπολαμβάνειν, καὶ τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἅπασι τοῖς οὖσιν, φοραῖς καὶ τεταγμέναις ἀστέρων περιόδοις ἀριθμεῖσθαι, καὶ ἐνθένδε τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἠρτῆσθαι. Deutlich wird hier der Irrthum in zwei Bestandtheile aufgelöst, in das pantheistische und astrologische Element. Beide aber, und namentlich das letztere, werden als gottlos verdammt.

Wir könnten noch einen Schwarm von Stellen dieser Art aus seinen allegorischen wie aus seinen historischen Schriften anführen, aber wir denken, das Gesagte genüge.

Die Sterne sind ihm also belebte, fromme und geistige Wesen, die ersten an Rang unter den himmlischen Mächten; sie üben eine gewisse Herrschaft aus über die äußere Natur, keineswegs aber auf das Handeln der Menschen; sie sind Zeichen des Künftigen, weil man an ihnen gewisse Erscheinungen der Erde voraussehen kann.

Man wird gestehen, daß diese ganze Ansicht von der Welt höchst lebendig und freudig ist. Man möchte sie oft trunken nennen in Phantasie. Und doch sind in Philo's Theologie Elemente, welche diesen Theil seiner Lehre ganz anders hätten gestalten können. Erinnern wir uns, was er von der Materie und von der Kreatur sagt, wie er die eine als ungöttlich, die andere unter dem Bilde des Abfalls darstellt; bedenken wir ferner, daß sich bei ihm schon Spuren jener mönchischen Sittenlehre finden, — wir werden weiter unten zeigen, daß er die Entfernung aus der Welt, die Einsamkeit für hohe Tugend erklärt. — Bei diesen Ansichten war es fast zu erwarten, daß er die Welt für ein Trauerhaus, für ein Grab ansehen, und alles Schöne dem andern Leben und dem Himmel vorbehalten würde, wie sich der Begriff von κόσμος bald nach ihm gestaltete. Aber vor dieser Verirrung schützte ihn vielleicht die Natur, in der er lebte, und der Anblick der tropischen, so hell bestirnten Nächte, gewiß aber die gut hellenische Erziehung, die er erhielt, oder sich selbst gab; denn Physik und Astronomie, diese sichersten Stützen der Naturbewunderung und Zufriedenheit mit der Erde, machten einen Haupttheil derselben aus; hiefür schützte ihn endlich der Geist der alten Klassiker, mit denen er von Jugend auf vertraut war, und ich möchte sagen, auch der hellenischen Sprache, in den er so tief eindrang, und die ih-

ren unsterblichen Genius, besonders dem Begriffe „Welt,“ ausdrückte, denn κόσμος bedeutet ja zugleich Welt und Schönheit.

Dem Zusammenhange gemäß, gehen wir nun über zur Lehre von den Engeln.

Eilftes Capitel.

Von den Engeln.

Die verschiedenen, bei Philo üblichen Namen der Engel sind: ἄγγελος, welches am häufigsten vorkommt; λόγος, wovon später; endlich δυνάμεις. Da letzterer Ausdruck wegen seiner Beziehung auf die Lehre von den Kräften besonders wichtig ist, so wollen wir zuerst auf ihn Rücksicht nehmen.

De confusione linguarum, Pf. III. 394, läßt sich Philo so vernehmen: „Der alleinige Gott hat unzählige Kräfte um sich, alle zum Seegen und Heile der Welt bestimmt; denn obgleich auch rächende und strafende Gewalten unter ihnen sind, so ist doch die Strafe nichts Schädliches, da sie Sünden verhindert und sühnet. Aus diesen Kräften nun ist die körperlose übersinnliche Welt gebildet, das Vorbild dieser sichtbaren, sie, die aus unsichtbaren Ideen besteht, wie die Erscheinungswelt aus Körpern. Wegen der Schönheit dieser beiden Welten, haben sich gewisse Menschen verleiten lassen, nicht nur sie selbst im Ganzen zu vergöttern, sondern auch die schönsten Theile derselben, Sonne und Mond und den ganzen Himmel. Diesen Wahn hatte Moses vor Augen, da er ausrief: (Deuter. X. 7.) „Herr, Herr, König der Götter!“ er wollte nämlich die tiefe Kluft zwischen dem Oberherrn und jenen untergeordneten Wesen bezeichnen. Es ist aber auch in der Luft ein heiliger Chor körperloser Seelen, welche Genossen der himmlischen sind. Engel nennt sie die heilige Schrift. Dieses ganze Heer, in bester Ordnung gereihet, ist

dem Dienste des Allerhöchsten geweiht, dessen Befehlen sie unbedingt gehorchen. Denn im Himmel findet keine Pflichtvergessenheit statt. Für den König ist es passend, seine Kräfte zu Diensten der Art zu gebrauchen, die sich für ihn selbst nicht schicken würden; denn wiewohl der Vater der Welt, keiner Kreatur zu seinem Dienste bedarf, so übergibt er doch, des Anstandes halber, gewisse Geschäfte untergeordneten Kräften, ohne ihnen jedoch selbstständige Gewalt zu lassen, damit sie nichts verfehlen."

Die orientalische Hofhaltung, die hier auf Gott übergetragen wird, mag Bild seyn, ob es keineswegs nicht ausgemacht ist, daß Philo nicht wirklich an etwas der Art dachte. Soviel ist aber gewiß, daß die Engel unter die δυνάμεις gerechnet, daß ihnen gewisse Dienste übertragen werden, die Gott, Anstandes halber, nicht selbst verrichten kann. Er beweist diesen Satz gleich in den folgenden Worten an dem Beispiele des Menschen, der nicht von Gott allein, sondern theilweise von Engeln geschaffen worden sey, wegen seiner, aus Gutem und Bösem, gemischten Natur.

Wir haben nun in dieser Stelle die Hauptmerkmale der Engellehre. Sie bewohnen einen Ort in der Luft und sind körperlose Seelen. Dasselbe sagt er nur viel deutlicher und ausführlicher in der schon öfter berührten Stelle, de somniis I, Pf. V. 62—66: „Die Luft sey voll von Bewohnern. Daß man diese nicht mit den Sinnen gewahr werde, ist kein Grund dagegen, denn auch unsere Seele ist unsichtbar. Außerdem ist ja die Luft Quell alles Lebens, warum sollte sie denn selbst nicht bewohnt seyn?" — Nachdem er sofort die Worte angeführt, die wir weiter oben gegeben, fährt er so fort: „Niemand spreche dem Luftraume ab, daß er belebt sey; denn nicht öde ist er, sondern wie eine volkreiche Stadt voll Bewohner; Seelen, den Sternen gleich an Zahl, sind seine unvergänglichen, unsterblichen Bürger. Von diesen Seelen

fahren einige hernieder, um sich in sterbliche Leiber fesseln zu lassen. Es sind dieß diejenigen, welche der Erde am nächsten sind, und am meisten das Fleisch lieben, einige davon schweben wieder auf, ausgeschieden aus ihren Körpern, nach bestimmten Zeitläuften. Von diesen sinken dann einige wieder zurück, aus Sehnsucht nach den Gewohnheiten des sterblichen Lebens; die andern aber haben seine Nichtigkeit erkannt, haben den Leib als ein Gefängniß und Grab ansehen gelernt, fliehen aus ihm als aus einem unreinen Behälter, schweben empor mit leichten Schwingen zum Aether, und leben ewig in den seligen Höhen. Andere hinwiederum sind durch und durch rein, tugendhaft und göttlichen Geistes; diese haben nie Sehnsucht nach dem Irdischen gefühlt, sondern sie sind Statthalter des Allmächtigen; sie sind gleichsam die Augen und Ohren des großen Königs, da sie Alles sehen und Alles hören. Diese Seelen nennen die Philosophen δαίμονες, die heilige Schrift aber pflegt sie mit einem passenden Namen Engel zu nennen; denn sie bringen die Befehle des Vaters zu seinen Kindern, und die Bitten derselbigen verkündigen sie dem Vater. Deßwegen beschreibt sie auch die Schrift als auf- und niederfahrend, nicht, als ob der Allwissende Boten bedürfe, die ihm das Geschehene verkündigen, sondern um unserer Schwäche willen, denn wir bedürfen Mittler und Versöhner-Logoi, weil wir ihn selbst, den Herrn der Welt, allzusehr fürchten. Deßwegen haben wir auch einst einen solchen Mittler angerufen, und zu ihm gesprochen: „Rede du für uns, daß der Herr nicht zu uns spreche, wir möchten sonst verderben“ (Exod. XX. 19.). Denn, um von Strafen gar nicht zu reden, nicht einmal die ungemischten Wohlthaten könnten wir fassen, wenn Gott sie selbst uns reichen würde, und nicht vermittelst seiner Diener.“

Alle Merkmale der Engellehre sind hier beisammen, und es sind folgende Punkte zu beachten. Erstlich, sie werden

λόγοι genannt. Zweitens, sie zerfallen im Allgemeinen in zwei große Classen: solche, welche in sterbliche Leiber fahren, bei diesen fortwährende Ebbe und Fluth, Hinaufschweben und Heruntersinken; sie bewohnen den Ort des Luftraums, der zunächst an die Erde gränzt. Nur einige von ihnen steigen ganz geläutert empor, und nehmen dann eine höhere Stelle im Himmel ein. Die zweite Classe umfaßt die, welche ganz rein sind und tugendhaft, d. h. die eigentlichen Engel; sie werden Augen und Ohren des Höchsten genannt, nach einem Bilde, das von den orientalischen Höfen entlehnt ist. Sie sind Mittler und Fürsprecher, nicht, weil sie Gott um seinetwillen zu seinem Dienste bedarf, sondern, um die göttlichen Wirkungen durch ihre Vermittlung auf die Menschen so überzutragen, daß diese es, nach dem Ausdrucke der Schrift, ertragen können.

Diese Aeußerungen über die Natur der Engel sind ohne allen Zwang durch Allegorie, und aus reiner Ueberzeugung unseres Theosophen gegeben. Er kam darauf durch die Erklärung der Himmelsleiter, die er, ganz gegen seine sonstige Art, für kein Bild, sondern für etwas wahres hält. Als solche frei ausgesprochene Ansichten beweisen sie erstlich, daß er sich Gott als einen über der Welt, oder genauer, über der äußersten Sternensphäre thronenden König dachte, wie wir schon oben, in der Lehre von Gott, angedeutet. Zweitens, daß der göttliche Logos keine bloße Kraft, sondern eine Person seyn muß. Denn wenn er die niedern Geister, die Engel, λόγοι nennt, und sie zu Vermittlern macht, so muß auch der Logos, als Vermittler, eine Person seyn, aus dem einfachen Grunde, weil Vermittlung nach der eigenen Erklärung unseres Verfassers, als ein Verkehr zweier Personen durch eine dritte bestimmt wird. Wir haben hier also einen neuen indirekten Beweis für die Richtigkeit unserer oben über die Logoslehre aufgestellten Behauptuug.

Andere Stellen über die Engel dienen nur als weitere Belege oder zur Ausführung. Die verschiedenen Classen der Engel werden genau unterschieden, de plantatione: Pf. III. 92, unten: Gott habe in der Luft ein zweifaches Geschlecht geschaffen, nämlich die sichtbaren geflügelten Geschöpfe, oder die Vögel, außerdem aber noch unsichtbare *δυνάμεις*, *ψυχῶν ὁ θίασος οὗτος ἀσωμάτων ἐστὶ, διακεκοσμημένων οὐ ταῖς αὐταῖς ἐν τάξεσιν· τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σώμασι θνητοῖς, καὶ κατά τινας ὡρισμένας περιόδους ἀπαλλάττεσθαι πάλιν· τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ γῆς χωρίου. Ἀνωτάτω δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι, Μωϋσῆς δὲ ὀνόματι εὐθυβόλῳ χρώμενος ἀγγέλους προσαγορεύει, πρεσβευομένας καὶ διαγγελλούσας τά τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθὰ, καὶ τῷ βασιλεῖ ὧν εἰσιν ὑπήκοοι χρεῖοι.* Es gibt also solche, welche aus Liebe zum Irdischen in sterbliche Leiber fahren, und nach bestimmter Zeit wieder zurückkehren; und solche, welche ganz rein im Aether wohnen; diese sind die eigentlichen Vermittler und Boten; und endlich solche, welche eine höhere Natur haben, als die erstere Classe, und nichts von der Erde wissen wollen; aber denn doch nicht so hoch stehen, als die zweiten. Diese letztern sind rein-geistig und durch und durch vernünftig. Philo beschreibt sie im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 222, so: *ἀσώματοι ψυχαὶ, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἵας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημέναι τὸ ἄλογον, ὅλαι δι' ὅλων νοεραὶ, λογισμοὶ ἀκραιφνεῖς μονάδι ὁμοιούμενοι.* Sie heißen bisweilen *ἄγγελοι λειτουργοί*, öfters *δυνάμεις ὑπηρετούμεναι.*

Ihr Dienst als Mittler, zwischen Gott und den Menschen, ist bald äußerlich sichtbar; in diesem Falle nehmen sie menschliche Leiber an. Von dieser Art waren die drei Ge-

stalten, die, nach Genes. XVIII. 2, dem Abraham erschienen sind. cfr. de vita Abrahami, Pf. V. 280, oben. „Die drei verwiesen der Sarah ihr ungläubiges Lachen, und machten ihr bemerklich, daß bei Gott kein Ding unmöglich sey. Da merkte Abraham, daß sie keine gewöhnliche Menschen seyen, sondern Propheten oder Engel, welche Menschengestalt angenommen: τότε μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκ ἐϑ' ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν τινων ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνϑρωπόμορφον ἰδέαν. Aber dieser angenommene Leib ist nur Schein, und wenn ihnen auch thierische Verrichtungen, wie Essen und Trinken, zugeschrieben werden, so ist dieß nicht wahrhaft zu verstehen, sondern anzunehmen, daß sie sich bloß stellten, als ob sie äßen. Beides sagt Philo ebendaselbst pag. 282: „Merkwürdig ist es, daß jene Drei sich hungrig stellten, da sie es doch nicht waren, daß sie zu essen schienen, da sie doch nicht aßen. Noch wunderbarer aber ist es, daß diese körperlose Wesen aus Liebe zu den Frommen sich einen Leib anbildeten."

Solcher sichtbaren Engel hat sich Gott wahrscheinlich bedient bei dem Begräbnisse des Moses, von dem Philo am Ende des dritten Buches, de vita Mosis, erzählt: er habe in göttlicher Begeisterung seinen Tod und sein Begräbniß, das nicht durch Menschenhände, sondern durch unsterbliche Kräfte bereitet worden sey, vorausgesagt.

Die Vermittlung durch Engel kann aber auch geistiger Art seyn, und ungesehen die Seelen berühren. So in der Schrift, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 456, Mitte. Es ist von den himmlischen Schätzen die Rede, die bei Gott seyen, und allen Durst der Seele auf ewig stillen (cfr. Joh. IV. 14.), wer von diesen einmal gekostet, der wolle kein irdisches Wasser mehr trinken. Philo drückt dieß so aus: οὐδὲ ἂν οὐκ ἐκ λάκκου πίοι, ᾧ δίδωσιν ὁ ϑεὸς τὰς ἀκράτου μεϑύσμα-

τος πόσεις, τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰνοχοεῖν ἠξίωσι, τότε δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ, μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τιθείς. Wegen des Gegensatzes muß der Begriff „Engel" hier wörtlich genommen werden. Das Bild οἰνοχοεῖν wird bekanntlich ebenso vom Logos gebraucht.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche de somniis, Pf. V. 34, oben. Philo sagt hier über Genes. XXVIII. 11: ἐπορεύθη Ἰακὼβ εἰς Χαῤῥὰν καὶ ἀπήντησε τόπῳ: „unter Ort sey der Logos zu verstehen; denn wenn die Seele Haran, d. h., die Sinne verlasse, so komme sie zunächst in den göttlichen Logos, der das Beste und Zuträglichste lehre. Nun fährt er fort: οὐ γὰρ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι, τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δὲ ἰατρεύουσιν καὶ ἐκνοσηλεύουσιν τὰ ψυχῆς ἀῤῥωστήματα, παραινέσεις ἱερὰς, ὥσπερ νόμους ἀκινήτους τιθέντες, καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες. Den Grund, warum Philo plötzlich von der Einheit, λόγος, auf die Mehrzahl, λόγοι, überspringt, haben wir oben schon, bei einem ähnlichen Beispiele, nachgewiesen. Er mußte nämlich, nach dem Zusammenhange der Allegorie, den Logos zu tief unter Gott herabsetzen, was nicht zu seinen übrigen Lehren vom Mittelwesen, wohl aber auf die λόγοι paßte. Uebrigens sind diese hier ohne Zweifel als Wesen zu nehmen, theils, weil sonst der Ausspruch keinen rechten Sinn geben würde, theils, weil er mit dieser Stelle seine Erklärung der Himmelsleiter vorbereitet, die er ja von wirklichen Engeln deutet. Statt der Lesart ἀπαξιῶν schlägt Mangey, als besser zu der übrigen Lehre Philo's von Gott passend, ἀξιῶν vor, ich halte aber die gewöhnliche Lesart für die richtigere. Philo will sagen: Gott erscheint den Seelen, nur nicht in eigener Person, sondern vermittelst seiner Engel.

So geistig genommen, wie in diesen letztern Stellen,

werden die Engel fast zu Gedankendingen, ihre Wesenheit ist dem Verschwinden nahe. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn Philo hie und da die ἄγγελοι so anführt, daß man ungewiß ist, ob er Wesen meine, oder nur in Bildern rede. So sagt er im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 52, unten, und 54, oben, mit Beziehung auf eine sittliche Erklärung der Himmelsleiter. „Die Seele des Asceten (deren Gattungsname Jakob ist), strebe nicht immer mit gleicher Kraft zur Vollendung an, sondern, bald schwebe sie auf, bald sinke sie wiederum zurück. Wenn sie sich wirklich zur Höhe erhebe, so werde sie von den urbildlichen und körperlosen Strahlen des Vernunftquells erleuchtet; wenn sie zurücksinke, nur von den Abbildern dieser Urbilder, von unsterblichen λόγοι, welche die Schrift „Engel" nenne."

Was ist nun unter diesen ἄγγελοι λόγοι zu verstehen? Es könnten wirkliche Engel gemeint seyn, und der Sinn wäre dann dieser: wenn die Seele des Andächtigen sich zur höchsten Höhe emporschwingt, so schaut sie die obersten Kräfte Gottes, nach denen die Welt geformt ist; sinkt sie aber zurück, so mag sie nur noch die niederen Engel erkennen, die sich zu den obersten Kräften verhalten, wie der λόγος zu Gott, weßhalb sie εἰκόνες heißen. Aber das Ganze könnte auch ein Bild seyn für den Gedanken, der höchste Grad menschlicher Erkenntniß ist die geistige Anschauung der Allmacht Gottes; die niederen und gewöhnlichen Grade, sind die irdischen einzelnen Kenntnisse, welche sich zu jener verhalten, wie das Abbild zum Urbild. Ich möchte erstere Erklärung vorziehen, wegen einer ähnlichen Stelle aus der Schrift, de migratione Abrahami, Pf. III. 490, unten. Er sagt hier: „Niemand könne zur Erkenntniß Gottes sich erheben, als der, den Gott selbst führe, wer aber der Gottheit einmal folge, der habe die göttlichen λόγοι zu Begleitern, welche die Schrift Engel nenne." Auf diesen Satz wendet er nun die Stelle, Genes.

XVIII. 16, an, wo es von Abraham heißt: „Er begleitete die drei Männer, die ihm im Haine Mamre erschienen waren“: συνεπορεύετο μετ' αὐτῶν συμπροπέμπων αὐτούς, und führt so fort: „O der schönen Ausgleichung, nach welcher der Begleitende selbst begleitet wird, ganz dasselbe heimgebend, was er empfängt. So lange der Geist nicht vollendet ist, muß der göttliche Logos sein Wegweiser seyn. Denn es heißt ja in der Schrift (Exod. XXIII. 20.): Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, damit er dich bewahre auf deinen Wegen, und in das Land führe, das ich dir bereitet habe. Höre auf ihn und sey nicht ungehorsam, daß er nicht von dir ablasse, denn mein Name ist auf ihm.“ Ist der Geist aber zur höchsten Wissenschaft gelangt, so eilt er auf ihn zu, (Anspielung auf Genes. XVIII. 2.) und hält gleichen Schritt mit ihm; denn beide sind dann in gleicher Weise Nachfolger des höchsten Gottes.

Diese Stelle ist schwierig, und nur der Zusammenhang kann sie erklären. Die Schrift de migratione Abrahami ist ein mystischer Commentar zu Genes. XII. 1 — 7, wo erzählt wird, Abraham habe auf Jehova's Befehl, sein Vaterland, Chaldäa, seine Heimath und seine Verwandten verlassen, und sey in Begleitung seines Bruders Loth und seines Weibes Sarah nach dem gelobten Lande gezogen. Diese Auswanderung erklärt Philo auf den Uebergang vom chaldäischen Irrthume, der Abgötterei, zur Verehrung des einen Gottes; aber auch die Begleitung Loth's mußte gedeutet werden. Dieß führte ihn darauf, die verschiedenen mystischen Bedeutungen des biblischen Wortes „begleiten,“ συμπορεύεσθαι, συνομαρτεῖν, aufzuzählen. Sie sind sehr verschieden. Wenn es heißt, Abraham sey von Loth begleitet worden, so wolle dieß soviel besagen: der fromme Abraham habe auf seinem Wege zur Vollendung nicht immer einen sichern, festen Gang gehabt, noch gewußt, welchen Weg er einschlagen solle; denn Loth

bedeutet Wechsel und Mangel an Festigkeit. In ganz anderem Sinne komme das Wort vor, Genes. XIV. 24, wo Abraham einen Theil der Beute in Anspruch nimmt, für seinen Begleiter Eskol, Aner und Mamre. Diese Namen bedeuten τρόποι der beschaulichen Seele, durch welche sie zur Tugend geleitet werde. Ein Geist, der sie zu Begleitern habe, sey entschlossen, mit gesammter Kraft in die Höhe zu streben. Darum werde auch dem Frommen der Orakelspruch zu Theil (Exod. XXIV. 1.): „Gehe hinauf zu dem Herrn, du und Aaron, Nadab und Abihu und die 70 Aeltesten in Israel," dieß heiße: „Schwinge dich empor, o Seele, zur Anschauung Gottes, wohlgeordnet, geistig, freiwillig, ohne Furcht und mit Liebe; denn Aaron bedeute die Rede, welche dem prophetischen Geiste zur Offenbarung dient; Nadab aber freiwillig oder einen Mann, der Gott nicht aus Zwang dient; Abihu endlich, mein Vater, d. h., einen Sinn, der nicht einen Herrn, sondern einen Vater in Gott sieht. Jene Namen zusammen bedeuten die Kräfte eines Geistes, der würdig ist zu herrschen." Nun fährt Philo fort, um auf die letzteren Bedeutungen des Wortes συμπορεύεσθαι überzugehen. „Aber immer noch ist zu befürchten, der Geist möchte ohne göttliche Führung und ohne Weisheit emporstreben; darum bittet Moses, Gott möchte ihn selbst leiten. Denn er spricht (Exod. XXXIII. 15.): wenn du nicht selbst mich leitest, so führe mich nicht weg von hier. Jede Bewegung, ohne göttlichen Antrieb, ist schädlich, und es ist besser unten zu bleiben, wie die meisten Menschen, als ohne göttliche Führung aus irdischem Uebermuthe in die Höhe zu streben, wie es schon vielen Sophisten ergangen ist. Oder vielleicht wollen jene Worte auch soviel besagen: führe mich nicht in die Höhe, d. h. gib mir keine irdischen Güter, wie Reichthum, Ehre, Herrschaft, ohne daß du mich begleitest, d. h., ohne daß du mich sie ge-

brauchen lehrest, denn Vielen sind sie zum Fallstricke geworden, wenn Gott sie nicht leitete.“

Nun fährt Philo in den Worten fort, die wir zuerst gegeben haben.

Es ist vorerst klar, daß er in dieser Wendung die letzte Bedeutung des Wortes ἀκολουθεῖν erschöpfen wollte; denn vorher hat er es auf die menschlichen Geisteskräfte, die τρόποι ψυχῆς, dann auf Gott selbst angewandt, jetzt deutet er es auch auf die ἄγγελοι. Möglicherweise könnten nun die λόγοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, Bilder für die Tugenden, der Logos-Seelenführer, Sinnbild für die reine Vernunft seyn, so daß der Sinn wäre: ein Geist, der sich zu Gott erhebt, schwingt sich nicht bloß mit einem Theile seines Selbst, sondern mit seinen edelsten Kräften zum Höchsten empor, sein ganzes Wesen wird dadurch geadelt. Gegen diese Erklärung ließe sich einwenden, daß er dann ganz dasselbe sagen würde, was nach seiner eigenen Deutung in dem Spruche, Exod. XXIV. 1, liegen soll, daß er also auf diese Art gar nichts neues vorbrächte, was er doch mußte, da er hier eine neue Bedeutung des Wortes συμπορεύεσθαι aufführen will. Allein er würde immer noch etwas neues geben, zwar nicht der Bedeutung, aber doch dem Bilde nach, denn oben ist von Menschen, hier, mit Beziehung auf Exod. XXXIII. 20, von Engeln die Rede. Viel wichtiger, und entscheidend sind folgende zwei Einwürfe. Mit der Wendung: „aber immer ist zu fürchten, daß der Geist, ohne göttliche Führung, emporstreben möchte,“ spielt er den Begriff, συμπορεύεσθαι, auf etwas über, das nicht zum Wesen der Seele gehört, auf eine göttliche, von außen kommende Einwirkung. Da nun unsere Stelle, sowohl durch den Zusammenhang, als auch durch die Natur ihrer Worte und Bilder ebenfalls in die letztere Classe gehört, so muß unter λόγοι und λόγος auch etwas von der Seele verschiedenes, göttliche von außen wirkende Kräfte verstanden werden.

Ferner würde die Schilderung und Ausführung, die Philo dem Verse, ἰδοὺ ἀποστέλλω, gibt, gar keinen Sinn haben, sobald Logos als bloßes Bild genommen würde. Niemand wird dieß läugnen, man müßte denn etwa sagen, Philo springe von dem Hauptgedanken, der durch Logos im Allgemeinen bezeichnet werde, willkürlich ab, und verfolge das Bild ganz zwecklos, verleitet durch die Erzählung, Genes. XVIII., von der er ausgegangen war. Allein diese Ansicht verbietet schon der erstere Einwurf, da er ja, dem Zusammenhange nach, von außen kommende göttliche Wirkungen aufführen will.

Ich glaube demnach, daß er hier unter λόγος und λόγοι etwas wesenhaftes, d. h. göttliche Kräfte meint, welche die aufstrebenden Gedanken wirklich zur Wahrheit leiten, und zwar um so mehr, da er auch sonst den Engel von Exod. XXXII. 20. für ein Wesen, und jene Erscheinungen von Genes. XVIII. für wahrhafte Gestalten erklärt, weßwegen es ihm um so näher liegen mußte, auch bei einer mystischen Deutung, Kräfte in ihnen zu finden, die von der Seele selbst verschieden sind. Allerdings ist der Gedanke, der nach dieser Erklärung angenommen wird, für unsere Art, die Sachen anzusehen, auffallend; aber für die Zeit unseres Verfassers nicht ohne Analogie. Leitete ja das jüdische wie das christliche Alterthum die bösen Regungen in des Menschen Herz vom Teufel, die guten von den Schutzgeistern oder den Genien eines Jeden her. Und Philo selbst erklärt das vielnamige Wesen, das bald πνεῦμα ἅγιον, bald λόγος, bald σοφία genannt wird, für einen Geist, der die Menschen in alle Wahrheit leitet.

Noch ist in der letzteren Stelle der schnelle Uebergang von der Mehrheit λόγοι zu der Einheit λόγος zu bemerken. Der Grund dieses Sprunges mag theils in dem Spruche, Exod. XXXI., liegen, der ihm zum Beweise seiner Behauptung, daß die Engel Geleiter der Seelen seyen, in den Sinn kam, und die Einzahl erforderte, theils aber auch darin, daß

es ihm däuchte, zu einem ψυχοπομπὸς sey ein höheres Wesen nöthig, als die gewöhnlichen Engel, nämlich der Fürst derselben. Wir hätten also hier gerade den entgegengesetzten Fall von dem, den wir oben bemerkt. Der Begründung des Satzes, den wir entwickelten, thut dieser Wechsel jedoch keinen Eintrag; denn wenn der Logos Seelenführer ist, warum nicht auch die λόγοι, von denen Philo zuerst ausging.

Soviel über diese Stelle. Es finden sich aber auch andere ähnliche, in denen die Engel offenbar bildlich angeführt werden. So de linguarum confusione, Pf. III. 326. Es ist hier von den Mißhandlungen die Rede, welche (nach Genes. XIX.) die Sodomiten den zwei Engeln zufügen wollten, die bei Loth herbergten. Philo deutet diese Geschichte mystisch auf den Krieg, welchen die niedern Seelenkräfte gegen den νοῦς führen, und läßt sich so vernehmen: „Siehest du nicht, wie die Thoren, die Geblendeten am Geiste, der doch helle sehen sollte, das Haus der Seele mit gesammter Macht umstürmen, um die hochheiligen λόγοι, welche ihre Wächter und Beschützer sind, zu schänden und zu verderben, ohne daß ein einziger sich den Rasenden entgegenstellt, oder wenigstens der Theilnahme an der Schändung entfliehen will! Denn nicht die Einen bloß, und die Andern nicht; nein, das ganze Volk umgab das Haus, jung und alt hatte sich gegen die göttlichen Werke, oder λόγοι, welche die Schrift Engel nennt, verschworen, (κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομωμοκότες, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους). Der Ausdruck θείων ἔργων, als gleichbedeutend mit λόγων, spricht unabweislich für ein Bild, so wie die Worte οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους beweisen, daß auch dieser historisch klingende Beisatz, bildliche Darstellung nicht ausschließt.

Wir haben also hier ein merkwürdiges Beispiel von derselben Zweideutigkeit in der Lehre von den Engeln, als λόγοις, welche wir oben, in der Lehre vom Logos selbst, gefun-

den haben. Es ist dieß auch nicht zu verwundern; sobald Philo einmal die Schrift in doppeltem Sinne nahm, und die Erzählungen bald wörtlich, bald mystisch deutete, so mußte, wenn ein bestimmter Begriff von geistigen Regungen in der Seele aufgestellt werden sollte, der Name zum Bilde werden, weil wir keinen Begriff von höheren Wesen haben, welche reingeistig auf den Geist wirken können.

Es sind nun noch zwei Fragen übrig; die erste, ob Philo sich auch böse Engel dachte; die zweite, wer jene höhern Wesen seyen, die nach den obigen Stellen in ewigem Kreislaufe hinaufstreben und wieder heruntersinken. Wir behandeln diese doppelte Frage auf einmal, weil sie durch eine und dieselbe Beweisstelle gelöst wird. Die kurze Antwort ist: Philo dachte sich jene Seelen, die aus dem Luftraume herniedersteigen, als Menschen; zweitens, es gibt nach ihm weder einen Teufel, noch überhaupt böse Engel. Dieß geht hervor aus der Schrift de gigantibus, Pf. II. 358—364. Mang. I. 263. u. flg. Philo erklärt in dieser Schrift die Worte, Genes. VI. 2—5, und äußert sich über den zweiten Vers, (in dem er statt υἱοὶ θεοῦ, wie es in den heutigen LXX. lautet, mit mehreren andern alten griechischen Vätern, ἄγγελοι θεοῦ liest) also: „Die Engel Gottes sahen, daß die Töchter der Menschen schön sind, und lasen sich diejenigen unter ihnen aus, die ihnen wohlgefielen. Die Wesen, welche die andern Philosophen Dämonen nennen, werden von Moses mit dem Namen Engel bezeichnet. Es sind dieß Seelen, die in der Luft herumschweben. Niemand glaube, daß dieß ein bloßes Mährchen sey. Denn die ganze Welt muß belebt seyn, und jedes der Elemente fordert seine Bewohner. Die Erde hat die Landthiere, das Meer und die Flüsse die Wasserbewohner, das Feuer seine Salamander, die sich besonders häufig in Macedonien finden sollen, der Himmel die Sterne. Denn auch diese sind reine und göttliche Seelen,

weßhalb sie sich im Kreise herumdrehen, was die natürlichste Bewegung für den Geist ist. So muß denn auch der Luftraum seine Geschöpfe haben, ob sie gleich nicht sichtbar sind.“ Er beweist ihre Existenz in den folgenden Worten, theils negativ daraus, daß ja auch die menschlichen Seelen nicht sichtbar seyen und doch existiren, theils positiv aus dem Grunde, daß die Luft Quell des Lebens für alle Geschöpfe sey, indem durch üble Luft alles zu Grunde gehe, durch gute aber gestärkt werde, woraus denn natürlich folge, daß sie vor allen andern Elementen Leben und Geschöpfe in sich schließe. Hierauf fährt er so fort: „Von diesen Seelen steigen die einen in Leiber herab, die andern dagegen wollen mit keinem Theile der Erde Verkehr haben, sondern heilig, rein und nur mit dem Dienste des Vaters beschäftigt, werden sie von Diesem zur Aufsicht über die Sterblichen gebraucht. Jene andern aber stürzen in den Leib, wie in einen Strom herab, und werden zum Theile von den Wirbeln desselben verschlungen und gehen unter; einigen dagegen unter ihnen gelingt es, dem Andrange zu widerstehen; sie tauchen auf aus der Tiefe, und schwingen sich mit der Zeit wieder zu dem Orte empor, von dem sie herabgekommen sind. Dieß sind die Seelen derer, welche sich der Weisheit ergaben, und vom Anfange bis zum Ende gestrebt haben, dem Leben im Leibe abzusterben (τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον), um des ewigen und geistigen Lebens bei dem Ungebornen und Unvergänglichen theilhaftig zu werden. Jene aber, welche verschlungen werden, sind die Seelen der gewöhnlichen Menschen, welche die Weisheit vernachlässigten, und sich wandelbaren und dem Zufalle unterworfenen Dingen hingaben, von denen keines auf den unsterblichen Geist Bezug hat, nämlich der Leiche, die an uns angefesselt ist, d. h. dem Leibe, oder auch andern Dingen, die noch lebloser sind, als der Leib,

wie Ruhm, Geld, Herrschsucht, und was dergleichen Täuschungen mehr sind.“

„Willst du daher dem Aberglauben, einem großen Uebel, entfliehen, so halte Seelen, Engel und Dämonen zwar für verschiedene Namen, aber für eine und dieselbe Sache. Gleichwie die Menge von guten und bösen Dämonen und Seelen spricht, so halte du dafür, daß es unter den Engeln würdige Geister gibt, die Vermittler sind zwischen Gott und den Menschen, aber auch unwürdige, die jenen Namen gar nicht verdienen. Bei diesem Glauben wirst du die Wahrheit nicht verfehlen. Hiefür spricht die Stelle des Psalmisten (77, 49.): *ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ, θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλῖψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν.* Er meint hiemit die Schlechten, des Namens der Engel Unwürdigen, welche die Töchter des ächten Logos, die Wissenschaften und Tugenden, nicht kennen, sondern der Sterblichen Töchtern nachlaufen, welche keine geistige Schöne an sich haben, sondern nur trügerischen Reiz, der die Sinne bestrickt. Sie nehmen sich aber nicht Jede ohne Unterschied, sondern der Eine liest diese, der Andere jene heraus; die Einen die Töchter des Gesichts, die Andern des Gehörs, wieder Andere des Geschmacks u. s. w. Denn verschieden ist der Hang nach Lust, dem Einen gefällt dieß, dem Andern jenes.“

Aus dieser merkwürdigen Stelle geht erstlich hervor, daß Philo in der angegebnen Erzählung der Genesis eine gewisse äußere Wahrheit anerkennt, ohne jedoch die Unzucht der Engel wörtlich zu nehmen; vielmehr findet er bloß den Sinn darin: himmlische Seelen seyen aus Liebe zum Fleische herabgesunken von den seligen Höhen, in denen sie lebten. Für's zweite ersehen wir daraus, daß er keine besondere bösen Engel, noch einen Fürsten derselben anerkennt; wiewohl er deutlich genug den Glauben an den Teufel, als Volksmeinung bezeichnet. Für ihn gibt es nur gefallene Geister, und diese

sind die Menschen. Man halte dieß nicht für eine zufällige Ansicht, sie ist vielmehr auf's innigste mit seinem ganzen Systeme verwoben. Er findet nämlich, wie wir schon gezeigt haben und noch zeigen werden, das Böse im Fleische oder in dem Leibe, folglich kann es für ihn auch keinen körperlosen, bösen Geist, also auch keine Teufel geben; im Gegentheile, so wie ein höheres Wesen böse wird, d. h., sobald es sich von der Liebe zur Materie besiegen läßt, sinkt es auf die Erde herab, und wird in den Leib, als in ein Gefängniß, eingeschlossen. Deßhalb findet sich auch nirgends, in unseres Philosophen Schriften, eine Spur von einem bösen Engel. In dem ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 124, gegen oben, wird zwar ein δαιμόνιον erwähnt, ohne Zweifel in böser Bedeutung: „Balak habe den Seher Bileam, am Morgen nach seiner Ankunft, auf einen Hügel geführt, wo die Säule eines δαιμόνιον stand, das die Eingebornen verehrten.“ Ἔνθα καὶ στήλην δαιμονίου συνέβαινεν ἱδρῦσθαι, ἣν οἱ ἐγχώριοι προςεκύνουν. Allein wahrscheinlich verstand er darunter einen Götzen, der nicht in der Wirklichkeit, sondern im Aberglauben der Eingebornen, existirte. — Wir haben gezeigt, daß jene Engel der dritten Classe zu Menschen werden. Somit sind wir in unserer Darstellung auf den Punkt gekommen, wo wir am schicklichsten den Himmel verlassen, und zu dem Geschlechte der Erdgebornen herabsteigen können.

Zwölftes Capitel.

Die Lehre vom Menschen.

Diese zerfällt in zwei nicht zusammenhängende Abschnitte, in deren einem die Philosophie, im andern die mosaische Offenbarung vorherrscht; der eine handelt von der Natur des Menschen im Allgemeinen, der andere von der Geschichte des ersten Menschen nach Moses. Beginnen wir mit dem ersteren.

Daß die Menschenseelen präexistirren, erfuhren wir schon aus dem Ende des vorhergehenden Capitels. Philo sagt es an andern Stellen noch deutlicher. So in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 82, oben. „Die Verheißung, welche Gott (Genes. XXVIII. 15.) dem Jakob im Traume gibt, sey vielleicht von der Unvergänglichkeit der Seele zu verstehen. „Denn sie hat, wie wir oben gezeigt (er meint die Stelle, Pf. V. 60. 62, die wir ebenfalls oben gegeben), den himmlischen Raum verlassen, und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert. Aus diesem führt Gott diejenigen wieder zurück, die ihm wohlgefallen: ἀπολιποῦσα (ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Auf ähnliche Weise braucht er in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122, vom Geboren werden, den Ausdruck: ἐπειδὰν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις, und vom Sterben: καθόδον τὴν εἰς πατρίδα εὑρεῖν. Ebendeßhalb nennt er das irdische Leben sehr oft eine Pilgrimschaft. So de mundi opificio, Pf. I. 92, oben: „die Worte: Gott blies dem Menschen den lebendigen Odem in die Nase," seyen so zu verstehen: ein Theil jener seligen himmlischen Natur habe sich nach unten gewandt, wie zu einer Colonie, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον. Ebenso de agricultura, Pf. III. 30, unten. Er deutet hier die Worte der Jakobiden an Pharao, εἶπαν τῷ Φαραῷ παροικεῖν ἐν τῇ γῇ ἥκαμεν, Genes. XLVII. 4, mystisch so: „Wenn euch ein Tadelsüchtiger befragt, warum seyd ihr, die ihr doch von Geburt an Hirtenleute und mit der Sorge eurer Seelenheerde beschäftigt waret, nach Aegypten, d. h., in den Leib, in das Reich der Leidenschaften eingezogen, so könnt ihr frei antworten: nicht, um darin zu wohnen, κατοικεῖν, sondern bloß um Beisassen zu seyn, παροικεῖν. Denn in Wahrheit hält jeder Weise für sein Vaterland den Himmel, und die Erde für die Fremde." —

Zum Verständnisse dieser Stelle muß man sich erinnern, daß Philo Aegypten zum Sinnbilde des Leibes und des Bösen macht, ποιμὴν aber für den mystischen Ausdruck desjenigen ansieht, der seine Seelenkräfte in Ordnung hält.

Der Himmel, d. h. der Luftraum, oder auch die höheren Sphären, sind das wahre Vaterland der Seelen. Deßwegen sagt er, de decalogo, Mang. II. 202, Mitte, der Mensch sey, seinem edelsten Theile, der Seele nach, dem Himmel verwandt: ἄνθρωπος δὲ ζῶον ἄριστον κατὰ τὸ κρεῖττον τῶν ἐν ἑαυτῷ, τὴν ψυχὴν, συγγενέστατος τῷ καθαρωτάτῳ τῆς οὐσίας, οὐρανῷ. Und ebendeßhalb konnte er, de nominum mutatione, Pf. IV. 430, Mitte, sagen: „Das Geschlecht der Weisen sey häufig im Himmel, selten auf Erden.“ Τοῦτο τὸ γένος (τῶν σοφῶν) σπάνιον μὲν ἐπὶ γῆς, παμπολὺ δὲ ἐν οὐρανῷ.

Den himmlischen Ursprung der Seele drückt er in verschiedenen Bildern aus, ist aber über die eigentliche Natur des Geistes nicht recht mit sich einig. Gewöhnlich nennt er ihn ἀπόσπασμα oder ἀπαύγασμα θεοῦ, θεῖον oder θείας φύσεως. So de mundi opificio, Pf. I. 100, oben: „Die Verwandtschaft der Menschen mit dem himmlischen Vater sey auch nach dem Sündenfalle geblieben. Von welcher Art ist nun diese Verwandtschaft: ἡ δὲ συγγένεια τίς; πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Die φύσις μακαρία ist natürlich Gott. Ebenso de somniis I, Pf. V. 18: „Der menschliche Geist sey ein ἀπόσπασμα θεῖον. Doch die merkwürdigste Stelle in dieser Beziehung findet sich, quod deterior potior. insidiari soleat, Pf. II. 202, Mitte, Mang. I. 208, unten. Er hatte vorher die Kraft der menschlichen Erkenntniß gepriesen, welche Himmel und Erde, das Sichtbare und Unsichtbare umfasse, und fährt nun so fort: „Wie wäre es möglich, daß der Geist, ein kleines Ding, eingeschlossen in das Herz oder das Gehirn, die Größe

d des Himmels fassen könnte, wenn er nicht ein on jener göttlichen Seele wäre; aber ein Bruchcht von seinem Ganzen getrennt ist. Denn nichts vom öttlichen durch Abtrennung ausgeschieden, sondern durch A isdehnung. Weßhalb auch der menschliche Geist, ı er die Welt betrachtet, sich bis zu den Gränzen des hinausstreckt, ohne zu brechen; denn seine Kraft ist r. *Πῶς εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νουν μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις, ἐγκατειλημμένον, μέγεθος οὐρανοῦ καὶ κόσμου χωρῆσαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν; Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνευρύνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβάνων. Ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Auf die hohe Wichtigkeit dieser Stelle werden wir später zurückkommen.

Philo bleibt jedoch der Ansicht, die hier ausgesprochen ist, nicht überall treu. Man vergleiche de nominum mutatione, Pf. IV. 416, von unten: *νοῦς βραχύτατον μὲν ὄνομα, τελειότατον δὲ καὶ περιμάχητον ἔργον, τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα, ἢ ὅπερ ὁσιώτερον εἰπεῖν τοῖς κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφοῦσιν εἰκόνος θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερές.* Er fühlte also, daß erstere Ansicht nicht mit der mosaischen übereinnme; dennoch stellt er beide zusammen, beinah, als wären nur dem Ausdrucke, nicht der Sache nach, verschieden, rend in der That beide sich ganz entgegengesetzt sind.

Man sieht indeß, daß er die Seele für etwas körperähnliches hält. Dieß führt uns auf die Frage über die Bestandtheile der Seele und ihr Wesen. Philo kannte die Schwierigkeit derselben recht gut. Im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 16, oben, Mang. I. 625, sagt er: „Von den vier Theilen, aus welchen der Mensch besteht, sind drei, näm-

lich der Leib, die Sinne und die Rede, begreiflich, der vierte aber, nämlich der Geist, ist nicht begreiflich. Was ist er, seinem Wesen nach, Geist, Blut oder gar Leib? Leib ist er nicht, sondern er ist unkörperlich. Ist er aber Gränze, Gestalt, Zahl, Thätigkeit, Harmonie oder etwas dergleichen? (ἢ πέρας, ἢ εἶδος, ἢ ἀριθμός, ἢ ἐντελέχεια, ἢ ἁρμονία, ἢ τι τῶν ὄντων). Und bei der Geburt, kommt er da schon ausgebildet in uns hinein, oder wird die Feuernatur in uns, wie Eisen in der Werkstätte des Schmiedes, von der umströmenden Luft, wie in der Schmiede durch kaltes Wasser, zur festen Masse, weßwegen auch ψυχὴ von ψύξις abgeleitet seyn dürfte? Und weiter, erlöscht er, wenn wir sterben, und geht er mit dem Leibe zu Grunde, oder überlebt er ihn, oder ist er gar unvergänglich?“ So schwankend sich auch Philo in diesen Worten ausspricht, so leuchtet doch die Meinung durch, daß der Geist ein Bruchstück des Aethers sey, der, nach ihm, göttliches Feuer ist. Für diese Ansicht zeugen noch viele andere Stellen. So legis allegor. III. Pf. I. 336, Mitte: τὸ σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέριός ἐστιν, ἀπόσπασμα θεῖον. Und quod Deus sit immut., Pf. II. 408, oben: ἡ ψυχὴ οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις (die Sterne) ἐδημιουργοῦντο. Dieser Stoff ist bekanntlich der Aether. Man vergleiche noch quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 126, oben: „Gleich wie Worte und Namen aus Buchstaben bestehen und in diese sich auflösen, so ist jeder von uns aus den vier Elementen gebildet, und wird einst an jedes derselben seine Schuld bezahlen. Dieß gilt aber nur von dem Leibe, das geistige und himmlische Geschlecht der Seele, kehrt in den Himmel, wie in ihr Vaterhaus, zurück. Denn es gibt, nach dem Ausspruche eines alten Weisen, einen fünften Stoff, der sich im Kreise dreht, und edler ist als die vier andern. Aus die-

...die Sterne und der ganze Himmel gebildet seyn, ...m ist auch die Seele abzuleiten (ἧς κατὰ τὸ ἀκό...ρεον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόσπασμα).“ Der W..., auf den er sich beruft, ist ohne Zweifel Aristo..., cfr. de coelo I. cap. 2.

Abermals bleibt jedoch unser Theosoph dieser Ansicht, die freilich weder zur Ideenlehre, noch zu den mosaischen Urkunden paßt, nicht überall treu, sondern in andern Stellen schimmert das mosaische Vorbild durch. So de plantatione, Pf. III. 94, unten: οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν. Ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα, οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος. Ich folge nämlich der nach Eusebius verbesserten Lesart, statt der offenbar verdorbenen in den Handschriften.

Zu vergleichen ist noch de concupiscentia, Mang. II. 356, gegen unten: „Das Wesen der Seele ist Geist, so lehrt uns Moses; denn da er sagt, Gott hauchte die Seele ein, so liegt am Tage, daß sie etwas ätherisches, ein Hauch ist, oder vielmehr noch etwas besseres als ätherischer Hauch, nämlich ein Abglanz der seligen und dreimal seligen Natur (τὸ δ' ἐμφυσώμενον, δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα, καὶ εἰ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. Diese Stelle ist der vorhergehenden darin gleich, daß sie die Seele nicht aus dem Aether abgeleitet wissen will, ungleich aber darin, daß sie wieder zur Emanation zurückkehrt, welche in dem Ausdrucke ἀπαύγασμα deutlich genug liegt.

Wir müssen also sagen, daß Philo in diesem Punkte, wie in so vielen andern, nicht mit sich einig ist, indem er

meist einen bestimmten Begriff, den (Aetherstoff), hie und da einmal (bald dreimal selige Natur, bald Abbild des Logos, bald Idee genannt), als Grundstoff der Seelen annimmt. Dieß gilt jedoch nur in der Theorie, wenn ich so sagen darf, in der Praxis ist er entschieden; die Ansicht, daß die Seele aus ätherischer Feuernatur bestehe, ist bestimmt seine eigene. Hiefür spricht vorerst die überwiegende Mehrzahl der Stellen, in denen er der ätherischen Abstammung huldigt. Die andere Ableitung bringt er nur beiläufig vor und nie da, wo er sich bestimmt über das Wesen der Seele auslassen will. Für's zweite spricht dafür seine ganze Theosophie. Denn wenn die Sterne, wenn die höchsten Engel aus jenem Lichtstoffe gewoben sind, wenn derselbe Urborn alles Lebens ist, wie Philo oft behauptet, warum nicht auch die menschlichen Seelen? Ferner, wenn Gott ein Lichtwesen ist, auf welche Meinung sich unser Verfasser bestimmt neigt, warum nicht auch die Seelen, da sie ja göttlicher Natur seyn sollen? Endlich ist die ganze Lehre vom λόγος, vom πνεῦμα ἅγιον, vom Einflusse der Engel auf die Menschengeister, von den Gnadenwirkungen nur aus jener Stelle, quod deter. potior. ins. sol., begreiflich, welche die Seelen zu einem ἀπόσπασμα θεῖον οὐ διαιρετὸν macht. Denn wenn die Seele ein herniedergedehnter, nicht abgerissener Theil jenes himmlischen Stoffes ist, dann steht die Geisterwelt in innigster, physischer Verbindung; und wie die elektrische Materie, durch gute Leiter gefördert, mit Gedankenschnelle auf unendliche Entfernung wirkt, und ungesehen das Mark der Dinge durchdringt, so können, nach unseres Theosophen Ansicht, die himmlischen Naturen alle, Gott, der Logos, der heilige Geist, die Engel, verbunden durch ein unsichtbares, unzerreißbares Band (τῷ οὐ διαιρετὰ εἶναι) in jedem Momente auf jede Seele wirken, und so allein kann die himmlische Natur, der Logos, zum innern Principe der Geister werden, was eine der auffallend-

sten Lehren der Alexandriner ist. Demnach ist die benannte Stelle eine der wichtigsten in den Schriften Philo's, ja man könnte sagen, sie enthalte den Schlüssel zu seinem ganzen Systeme, und sie haben wir auch gemeint, wenn wir in den früheren Capiteln auf eine weitere Entwicklung der philonischen Lehre verwiesen, welche die Lehre von den himmlischen Naturen erst klar machen werde.

Als ein Himmelsgeborner ist der Mensch frei; denn in nichts zeigt sich sein göttlicher Ursprung so schön, als in der göttlichen Freiheit, die ihm vor allen andern Kreaturen zu Theil geworden. Ganz so, quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 408: „Der Mensch sey aus dem nämlichen Stoffe, aus welchem die Himmelsnaturen, und deßhalb unvergänglich. Denn ihn allein hat Gott der Freiheit gewürdigt, und die Bande der Nothwendigkeit, die alle Geschöpfe fesseln, für ihn aufgehoben; er hat ihn an dem herrlichsten eigenen Vorzuge, soviel der Mensch davon fassen konnte, Theil nehmen lassen. Deßwegen ist er aber auch zurechnungsfähig; den Thieren und Pflanzen kann man weder Fruchtbarkeit als Verdienst, noch Unfruchtbarkeit als Schuld anrechnen, aber er allein verdient Tadel, wenn er Böses thut, und wird auch dafür gestraft.

Aehnlich ist eine Stelle aus dem ersten Buche leg. alleg., Pf. I. 142: „Um seiner Gerechtigkeit willen habe Gott der menschlichen Seele den Geist eingehaucht“ (cfr. Genes. II. 7.), denn wäre dem Menschen das wahre Leben nicht eingegeben worden, und wäre er also zur Tugend unfähig gewesen, so hätte er, für seine Sünden bestraft, sagen können, daß er ungerecht bestraft werde: Gott selbst sey an seinen Vergehungen schuld, weil Er ihm, die Möglichkeit, Gutes zu thun, nicht verliehen; denn Fehler ohne Freiheit seyen keine Fehler.

Wegen dieser göttlichen Eigenschaft wird die Seele ein Tempel Gottes genannt. So in der schon früher angeführ-

ten Stelle de somniis I, Pf. V. 98, oben: „Es gebe zwei Tempel Gottes," ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχή. Ebenso de nobilitate, Mang. II. 437, unten: „Das eigentlich Gute habe in nichts äußerem seinen Sitz, weder im Körper, noch in der Seele, sondern allein in dem königlichen Geiste. Denn da Gott wegen seiner Milde und Güte das Gute in die Welt einführen wollte, habe er keinen würdigeren Tempel gefunden, als den Geist: νεὼν ἀξιοπρεπέστερον ἐπὶ γῆς οὐχ εὗρε λογισμοῦ κρείττω· ὁ γὰρ νοῦς ἀγαλματοφορεῖ τὸ ἀγαθόν."

Sofern die Seele präexistirt, ist sie Monas; wenn sie aber Mensch wird, entsteht eine Dyas, gleich wie die Seele des Frommen durch den Tod wieder zur Einheit wird. Philo äußert sich im dritten Buche de vita Mosis, über das Abscheiden des Gesetzgebers also: „Er habe, kurz ehe er die Heimreise in den Himmel wieder antreten, und aus der Zweiheit des Leibes wieder zur Einheit werden sollte, jedem der zwölf Stämme sein Loos vorher verkündigt," ἐπειδὴ ἔμελλεν ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὅς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον. Zwar wird hier bloß gesagt, er sey aus der Zweiheit wieder zur Einheit geworden: allein dieser Satz, schließt, sobald man die Präexistenz annimmt, den andern in sich, daß er vor dem Eintritte in dieses Erdenleben reine Monas gewesen sey.

Die Art dieses Ueberganges ist, nach der oben angeführten Stelle aus dem ersten Buche de somniis, Pf. V. 16, ungewiß. Es frägt sich nämlich, ob der Geist schon vorher feste Gestaltung habe und concentrirt sey, oder ob die Verdichtung erst hier unten vorgehe, indem nämlich ein Theil jener höchst ausdehnbaren Feuermaterie erst durch die Kälte des Luftraums zu einem festen Ganzen gerinne, wenn man so sagen

darf. Da jedoch Philo, in so vielen Stellen, die Menschen als Engel, folglich als bewußte Geister, präexistiren läßt, so scheint er in Praxi für die erstere Ansicht entschieden. Man vergleiche übrigens noch die Stelle legis allegor. I, Pf. [illegible] oben, die ebenfalls für die erstere Meinung zeugt."

Der sichtbare Mensch besteht nun, nach der natürlichsten und bei Philo häufigen Eintheilung, aus Seele und Leib, σῶμα καὶ ψυχή, die Unterabtheilungen jedoch sind sehr verschieden. Bald folgt Philo einer moralischen, von Plato entlehnten Eintheilung, nach welcher die Seele in drei Theile zerfällt, erstens: λογισμὸς, λόγος oder νοῦς, zweitens τὸ θυμικὸν, und endlich die ἐπιθυμία. So im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 160, gegen unten: ἔστιν ἡμῶν ἡ ψυχὴ τριμερὴς, καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικὸν, τὸ δὲ θυμικὸν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν· καὶ συμβέβηκε τοῦ μὲν λογικοῦ χωρίον εἶναι καὶ ἐνδιαίτημα κεφαλὴν, τοῦ δὲ θυμικοῦ τὰ στέρνα, τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ, τὸ ἦτρον. Ebenso de confusione linguarum, Pf. III. 322, untere Mitte: τριμεροῦς ἡμῶν τῆς ψυχῆς ὑπαρχούσης, τὸ μὲν νοῦς καὶ λόγος, τὸ δὲ θυμὸς, τὸ δὲ ἐπιθυμία κεκληρῶσθαι λέγεται. In der Schrift de concupiscentia, Mang. II. 350, unten, wiederholt er dieselbe Eintheilung und bestimmt zugleich das Verhältniß des einen Theiles zur andern, genauer auf folgende Weise: οἱ μὴ χείλεσιν ἄκροις γευσάμενοι φιλοσοφίας, ἀλλὰ τῶν ὀρθῶν δογμάτων αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἑστιαθέντες, διερευνησάμενοι φύσιν ψυχῆς, καὶ τριττὸν εἶδος ἐνιδόντες αὐτῆς, τὸ μὲν λόγου, τὸ δὲ θυμοῦ, τὸ δὲ ἐπιθυμίας, λόγῳ μὲν ὡς ἡγεμόνι τὴν ἄκραν ἀπένειμαν, οἰκειότατον ἐνδιαίτημα, κεφαλὴν, ἔνθα καὶ τῶν αἰσθήσεων, ἀεὶ τοῦ νόμου καθάπερ βασιλέως δορυφόροι, τάξεις παρίδρυνται, θυμῷ δὲ τὰ στέρνα· τῇ μὲν ἵνα στρατιώτου τρόπον θώρακα ἀμπεχόμενος, εἰ μὴ καὶ ἀπαθὴς ἐν πᾶσιν ἀλλὰ καὶ δυσάλωτος ᾖ· τῇ δὲ, ἵνα πλησίον τοῦ λόγου παρῳκισμένος ὑπὸ τοῦ γείτονος ὠφελῆται, κατεπᾴδοντος αὐτῷ

φρονήσει, καὶ πρᾶα πάθη κατασκευάζοντος. Ἐπιθυμίᾳ δὲ τὰ περὶ τὸν ὄμφαλον, καὶ τὸ καλούμενον διάφραγμα χῶρον. Ἔδει γὰρ αὐτὴν ἥκιστα μετέχουσαν λογισμοῦ πορρωτάτω τῶν βασιλείων αὐτοῦ διῳκίσθαι, μόνον οὐκ ἐπὶ ἐσχατιαῖς, καὶ πάντων ἀπληστότατον καὶ ἀκολαστότατον οὖσαν θρεμμάτων ἐμβόσκεσθαι τόποις, ἐν οἷς τροφαὶ καὶ ὀχεῖαι.

Nach einer zweiten Unterabtheilung, bei welcher die Erkenntniß zu Grunde liegt, zerfällt die Seele in αἴσθησις, λόγος und νοῦς. So de congressu quaer. erud. grat., Pf. IV 184, unten: ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τρία μέτρα εἶναι δοκεῖ, αἴσθησις, λόγος, νοῦς, αἰσθητῶν μὲν αἴσθησις, ὀνομάτων δὲ καὶ ῥημάτων καὶ τῶν λεγομένων, ὁ λόγος, νοητῶν δὲ ὁ νοῦς. Das Wort λόγος hat hier, wie man sieht, die Bedeutung Sprache, da es oben Vernunft bezeichnet. Dieselbe Eintheilung kehrt wieder de victimis, Mang. II. 243: „Die Zerstückelung der Opferthiere habe mannichfache symbolische Bedeutung, theils zeige sie, daß die Welt ein vielfach gegliedertes Ganzes sey, theils weise sie auf die verschiedenen Kräfte Gottes hin. Sie bedeute endlich die Natur des Gebets, das auch vielgliedrig seyn müsse, denn nicht bloß für sich selbst, sondern für Himmel und Erde, nicht bloß für die Menschen überhaupt, sondern für die einzelnen Classen derselben, für Hellenen und Barbaren und die Inselbewohner, müsse man beten. Und wenn du auch nur für einen betest, so zerschneide in deinem Gebete den Dank gegen Gott, zwar nicht in die kleinsten, doch in die wichtigsten Theile, danke zuerst für den Leib und die Seele, dann für den λόγος, νοῦς und αἴσθησις.“ Offenbar sind diese drei als Theile der Seele genannt. Noch einmal kommt diese Eintheilung vor im ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 14, oben: οὐκοῦν τέτταρα τὰ ἀνώτατα τῶν περὶ ἡμᾶς ἐστι, σῶμα, αἴσθησις, λόγος, νοῦς. Die letzteren gehören der Seele zu.

Nach der neuern Psychologie ist es auffallend, wenn man

darf. Da jedoch Philo, in so vielen Ste .. Hören wir, wie
Engel, folglich als bewußte Geister, p ... In der oben angeführ-
er in Praxi für die erstere Ansi er den Befehl Gottes an
gleiche übrigens noch die Stell ελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ
oben, die ebenfalls für die οῦ οἴκου τοῦ πατρός σου, my-

Der sichtbare Mensc müsse ausziehen aus seinem Lande,
sten und bei Philo hä seiner Verwandschaft, d. h. den Sin-
σῶμα καὶ ψυχή, di ers Hause, d. h. der Rede, und rech-
schieden. Bald f ng auf folgende Weise: τὸ μὲν σῶμα κα
lehnten G ην σύστασιν, καὶ ἀναλύεται πάλιν εἰς γῆν.
fä υγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας, ἄλογον λο-
κ ὰν μιᾶς ἄμφω μέρη ψυχῆς ταῦτα. Πατρὸς δὲ
ος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπείρων εἰς ἕκα-
μερῶν τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις, καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ
ργείας, ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένος ἁπά-
Οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται, τῆς ὅλης ὑπεξῃρημένος οἰκίας
λόγος· καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδια-
μα. Ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκῃ, ὥσπερ ἐν
ᾧ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. Μὴ
υμάσῃς δὲ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον·
καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν
ἑαυτοῦ λόγον. Diese Vergleichung mit dem göttlichen Logos
ist wohl zu beachten; ich vermuthe fast, daß letztere Idee
nicht ohne Einfluß war auf obige Eintheilung der Seele.
Denn da man im göttlichen Wesen einmal den λόγος und τὸ
θεῖον, oder τὸ ὂν als zwei Bestandtheile unterschied, so war
es natürlich, dieß auch auf den Menschen überzutragen. Die
Rede wird also als Theil der Seele betrachtet, weil sie gleich-
sam das Haus des Geistes sey, die Sinne, weil sie eng mit
diesem verwandt sind. Hierüber vergleiche man noch de pro-
fugis, Pf. IV. 304, Mitte, wo er den Spruch, Genes. II.
6: πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον
τῆς γῆς, mystisch auf den Geist deutet: ποτίζεται ὥσπερ ἀπὸ

κατὰ ψυχὴν ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν μὲν ὁρατικὸν πνεῦμα τείνοντος εἰς ὄμματα, τὸ ὦς, εἰς δὲ μυκτῆρας τὸ ὀσφρήσεως, τὸ δ' καὶ τὸ ἁφῆς εἰς ἅπασαν τὴν ἐπιφάνειαν. in den Sinnen thätig, oder vielmehr diese Art. Besonders sey dieß mit dem Auge der zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. gegen unten, findet sich ein herrlicher Ausspruch hier- Philo sagt nämlich, das Auge preisend: „Es gewähre den Sterblichen unendliche Vortheile, und sein Vorzug vor den andern Sinnen gründe sich auf seine innigere Verwandtschaft mit dem Geiste, welche zwar alle Sinne genießen, doch das Auge im höchsten Grade. Dieß zeige sich an vielen Dingen. Das Auge drücke die innigsten Gefühle aus: sein Lächeln die Freude, seine Thränen den Schmerz, sein Feuer den Zorn, bei tiefem Nachdenken sey das Auge festgeheftet, als wenn es selbst dächte, bei den Thoren schweife es unstät herum u. s. w.

Doch gehören die Sinne, wiewohl der Seele verwandt, nur zum ἄλογον μέρος derselben. So de victimis, Mang. II. 241, Mitte: der νοῦς sey männlicher, die Sinne weiblicher Art; δυοῖν ὄντων, ἐξ ὧν ἡμετέρα ψυχὴ συνέστη, λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, τὸ μὲν λογικὸν τῆς ἄῤῥενος γενεᾶς ἐστιν, ὅπερ νοῦς καὶ λογισμὸς κεκλήρωται, τὸ δὲ ἄλογον τῆς γυναικῶν, ὅπερ ἔλαχεν αἴσθησις.

Noch findet sich eine andere Unterabtheilung, zufolge der die Seele in acht Theile zerfällt. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 102, oben. Mit Beziehung auf die Vögel, welche von dem, Genes. XV. 10, erzählten Opfer allein nicht zerlegt wurden, sagt er hier: dieselben bedeuten den Geist, die andern zerlegten Thiere, die übrigen Theile der Seele: φύσει ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς· τὸ μὲν γὰρ ἄλογον ψυχῆς μέρος ἑξαχῆ διελὼν ὁ δημιουργὸς, ἕπτα μοίρας εἰργάσατο, ὅρασιν, γεῦσιν, ἀκοὴν, ὄσφρησιν, ἁφὴν, γό-

Geist, Rede und Sinne zusammenordnet. Hören wir, wie Philo diese Zusammenstellung rechtfertigt. In der oben angeführten Stelle, Pf. III. 412, erklärt er den Befehl Gottes an Abraham (Genes. XII. 1.): *ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου*, mystisch dahin: der Fromme müsse ausziehen aus seinem Lande, d. h. dem Körper, aus seiner Verwandschaft, d. h. den Sinnen, aus seines Vaters Hause, d. h. der Rede, und rechtfertigt diese Deutung auf folgende Weise: *τὸ μὲν σῶμα ἀπὸ γῆς ἔλαβε τὴν σύστασιν, καὶ ἀναλύεται πάλιν εἰς γῆν. Αἴσθησις δὲ συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας, ἄλογον λογικῆς, ἐπειδὰν μιᾶς ἄμφω μέρη ψυχῆς ταῦτα. Πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς, σπείρων εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις, καὶ διανέμων εἰς ἕκαστα τὰς ἐνεργείας, ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένος ἁπάντων. Οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται, τῆς ὅλης ὑπεξῃρημένος οἰκίας ὁ λόγος· καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα. Ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκῃ, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. Μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεὸν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Diese Vergleichung mit dem göttlichen Logos ist wohl zu beachten; ich vermuthe fast, daß letztere Idee nicht ohne Einfluß war auf obige Eintheilung der Seele. Denn da man im göttlichen Wesen einmal den *λόγος* und *τὸ θεῖον*, oder *τὸ ὄν* als zwei Bestandtheile unterschied, so war es natürlich, dieß auch auf den Menschen überzutragen. Die Rede wird also als Theil der Seele betrachtet, weil sie gleichsam das Haus des Geistes sey, die Sinne, weil sie eng mit diesem verwandt sind. Hierüber vergleiche man noch de profugis, Pf. IV. 304, Mitte, wo er den Spruch, Genes. II. 6: *πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*, mystisch auf den Geist deutet: *ποτίζεται ὥσπερ ἀπὸ*

[illegible], τοῦ κατὰ ψυχὴν ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν πρόσωπον, τὸ μὲν ὁρατικὸν πνεῦμα τείνοντος εἰς ὄμματα, τὸ δὲ ἀκουστικὸν εἰς οὖς, εἰς δὲ μυκτῆρας τὸ ὀσφρήσεως, τὸ δ' αὖ γεύσεως εἰς στόμα καὶ τὸ ἁφῆς εἰς ἅπασαν τὴν ἐπιφάνειαν. Der Geist ist also in den Sinnen thätig, oder vielmehr diese sind geistiger Art. Besonders sey dieß mit dem Auge der Fall. Im zweiten Buche de specialibus legibus, Mang. II. 334, gegen unten, findet sich ein herrlicher Ausspruch hierüber. Philo sagt nämlich, das Auge preisend: „Es gewähre den Sterblichen unendliche Vortheile, und sein Vorzug vor den andern Sinnen gründe sich auf seine innigere Verwandtschaft mit dem Geiste, welche zwar alle Sinne genießen, doch das Auge im höchsten Grade. Dieß zeige sich an vielen Dingen. Das Auge drücke die innigsten Gefühle aus: sein Lächeln die Freude, seine Thränen den Schmerz, sein Feuer den Zorn, bei tiefem Nachdenken sey das Auge festgeheftet, als wenn es selbst dächte, bei den Thoren schweife es unstät herum u. s. w.

Doch gehören die Sinne, wiewohl der Seele verwandt, nur [illegible] ἄλογον μέρος derselben. So de victimis, Mang. II. [illegible], Mitte: der νοῦς sey männlicher, die Sinne weiblicher Art; δυοῖν ὄντων, ἐξ ὧν ἡμετέρα ψυχὴ συνέστη, λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου, τὸ μὲν λογικὸν τῆς ἄῤῥενος γενεᾶς [illegible] νοῦς καὶ λογισμὸς κεκλήρωται, τὸ δὲ ἄλογον τῆς [illegible], [illegible] ἔλαχεν αἴσθησις.

Auch findet sich eine andere Unterabtheilung, zufolge der die Seele in acht Theile zerfällt. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 102, oben. Mit Beziehung auf die Vögel, welche von dem, Genes. XV. 10, erzählten Opfer allein nicht zerlegt wurden, sagt er hier: dieselben bedeuten den Geist, die andern zerlegten Thiere, die übrigen Theile der Seele: φύσει ἄτμητος ὁ ἡμέτερος γέγονε νοῦς· τὸ μὲν γὰρ ἄλογον ψυχῆς μέρος ἑξαχῇ διελὼν ὁ δημιουργός, ἑπτὰ μοίρας εἰργάσατο, ὅρασιν, γεῦσιν, ἀκοὴν, ὄσφρησιν, ἁφὴν, γό-

νιμον, φωνήν. Ebenso de mundi opificio, Pf. I. 80, Mitte, die Siebenzahl, am Himmel abgebildet, sey auch in dem ἀλόγου μέρος ψυχῆς abgedruckt. „Ἐπεὶ ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν, ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος ἄνωθεν ἀρξάμενος κατέβη καὶ πρὸς ἡμᾶς τοῖς θνητοῖς γένεσιν ἐπιφοιτήσας· αὐτίκα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῆ σχίζεται, πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. Deßgleichen legis allegor. I, Pf. I. 128, gegen oben, und quod deter. potior. insid. sol. Pf. II. 244. Bekanntlich ist diese Ansicht von den Stoikern zuerst aufgestellt worden. Man vergleiche Diogenes Laertius in Zenone VII. 110.

Alle bisher gegebenen Eintheilungen stimmen darin überein, daß sie das Wort ψυχή für den Umfang alles Geistigen nehmen, so daß sich die Seele zu den einzelnen Kräften etwa wie die Bewohner zum Hause verhielte: ein Bild, das Philo im zweiten Buche, de somniis, Pf. V. 178, unten, selbst braucht: οἶκος διανοίας ὅλη ἡ ψυχή. Bisweilen kommt indeß ψυχή auch für νοῦς vor. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 167, gegen oben: „Die Juden beschäftigen sich am Sabbat mit Philosophie und nicht mit Lächerlichkeiten oder Ausschweifungen, wie die Hellenen, die an solchen Tagen in's Theater gehen, und durch die vornehmsten Sinne, das Auge und das Ohr, die zum Herrschen geborne Seele unterjochen: διὰ τῶν ἡγεμονικωτάτων αἰσθήσεων, ὁράσεως καὶ ἀκοῆς δοῦλον ἀπεργαζόμενοι τὴν φύσει βασιλίδα ψυχήν. Sonst nennt er bloß den νοῦς, ἡγεμονικὸς oder τὸ ἡγεμονικόν. Allein diese Verwechselung ist natürlich; wurde ψυχή einmal für das Ganze gebraucht, so konnte dieses Wort wohl auch für den vorzüglichsten Theil des Ganzen, den νοῦς, gesetzt werden.

Neben dieser hellenischen Eintheilung der Seelenvermögen findet sich noch eine andere, die an das neue Testament

erinnert und ohne Zweifel jüdischen Ursprungs ist. Quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 26, sagt er: „Es gibt zweierlei Menschen, solche, welche im Geiste und der Tugend leben, in der Schrift durch den Gattungsnamen Isaak und Sarah bezeichnet, und solche, welche in den Sinnen leben, in der Schrift Masek genannt. Sohn dieses ist ein jeder unter uns; ein solcher wird genannt Damaskus (cfr. Genes. XV. 2.), d. h. Blut des Sackes, ein sehr passender Name. Denn Sack deutet auf den Leib, Blut auf das thierische Leben.“ — Nun fährt er fort: „Denn da der Ausdruck Seele zwei Bedeutungen hat, nämlich das Ganze der Seele und der vornehmste Theil derselben, welcher, so zu sagen, die Seele der Seele ist, gleichwie der Ausdruck „Auge“ bald den ganzen Kreis, bald nur den Augapfel, mit dem wir eigentlich sehen, bedeutet, so hat unser Gesetzgeber eine doppelte Substanz der Seele angenommen: Blut schreibt er der ganzen Seele, und göttlichen Geist dem herrschenden Theile derselben als Princip zu. Denn geradezu sagt er: die Seele alles Fleisches ist Blut (cfr. Leviticus XVII. 11.). Ganz gut theilt er dem Chaos des Fleisches die Blutmasse zu; das Wesen des Geistes dagegen hat er von nichts Irdischem abgeleitet, sondern läßt ihn, von oben herab, durch Gott eingehaucht werden. Denn er sagt ja: der Weltschöpfer blies ihm den Hauch des Lebens ein, und so wurde der Mensch zur lebendigen Seele. Es gibt also ein doppeltes Menschengeschlecht, ein solches, das in göttlichem Geiste und der Vernunft, und ein anderes, das im Blute und in der Fleisches-Lust lebt.“ Man vergleiche übrigens den griechischen Text.

Diejenigen nun, welche in der Fleisches-Lust leben, sind, sobald man auf die, von Philo selbst angegebne Weise den mosaischen Sprachgebrauch herbeizieht, ἄνθρωποι ἐν [illegible] βιοῦντες, oder wenn man ein Adjectiv setzen will, [illegible] [illegible]. Wir haben also hier eine Ansicht, die folgewichtig

durchgeführt, nothwendig auf den Sprachgebrauch führen muß, den wir bei Paulus finden. Betrachtet man übrigens diese Darstellung Philo's genauer, so sieht man gleich, daß sie dem griechischen Genius völlig zuwider ist. Weil Seele bald das Ganze der geistigen Kräfte, bald den edelsten Theil derselben bezeichnet, so hat auch Moses eine doppelte Seele unterschieden, eine thierische und eine geistige. — Welch ein fataler Schluß! Würde aus dem Vordersatze richtig gefolgert, so müßte ein allgemeines Princip und ein besonderes (der geistigen Seele) von Moses unterschieden worden seyn, statt daß er, nach der eigenen Erklärung Philo's, Seele in beiden Fällen, in besonderer Beziehung, nämlich zuerst als Geist, dann als thierische Lebenskraft, gar nicht aber im Allgemeinen als geistige Kraft überhaupt nimmt. Philo fühlte vielleicht selbst, daß der Ausdruck, so wie die zu Grunde liegende Ansicht, dem hellenischen Sprachgebrauche widerspreche; allein er suchte sich, wie es so oft geschieht, dieses widerwärtige Element durch eine ungründliche Vergleichung zu verhüllen.

Noch kommen zwei ähnliche Stellen dieser Art vor, nämlich die eine in der Schrift quod deterior. potior. insid. soleat., Pf. II. 196. und 198, wo der Spruch, Genes. IV. 10: φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς, so gedeutet wird: „Oft in seinen Schriften erklärt Moses das Blut für das Wesen der Seele. Sagt er doch geradezu: die Seele alles Fleisches ist Blut. Hingegen bei der Schöpfung des ersten Menschen heißt es: Gott blies ihm den Hauch des Lebens ein, und der Mensch ward zur lebendigen Seele. Diese Worte beweisen, daß die Substanz der Seele Geist ist. Da nun Moses immer mit sich übereinstimmt, so muß er einen guten Grund zu diesem scheinbaren Widerspruche gehabt haben. Er ist auch vorhanden, denn jeder von uns ist eine Zweiheit, ein Thier und ein Mensch. Jedem von diesen beiden Bestandtheilen kommt eine besondere Kraft

zu. Dem Einen die Lebenskraft, durch welche wir leben, dem Andern die Vernunftkraft, durch welche wir vernünftig sind. An der Lebenskraft haben auch die unvernünftigen Thiere Antheil. Vorsteher und nicht blöß Theilhaber der andern ist Gott. Jene Kraft nun, die wir mit den Thieren theilen, hat das Blut zum Sitz bekommen. Die andern dagegen ist eins und dasselbe mit dem Geiste. Deßwegen sagt Moses (Deuteron. XII. 23.), die Seele des Fleisches ist Blut, wohlwissend, daß die Natur des Fleisches keinen Theil am Geiste, sondern nur am Leben hat. Die Seele des Menschen dagegen nennt er Geist; unter Mensch versteht er nämlich nicht das sichtbare Machwerk, sondern jenes göttliche Meisterwerk, durch welches wir denken u. s. w." Hier unterscheidet er also eine ψυχὴ λογικὴ und σαρκικὴ.

Zum dritten Male kommt diese Idee vor, de concupiscentia, Mang. II. 356, Mitte: „Einige gehen in der Ueppigkeit so weit, daß sie die Thiere ersticken, und so das Wesen der Seele, das Blut nämlich, in den Leib verschließen. Dieß verbietet Moses, weil: ὅτι αἷμα οὐσία ψυχῆς ἐστι οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν.

Aus dieser öftern Wiederholung derselben Idee, so wie aus der Art ihrer Darstellung, ersieht man, daß sie ihm geläufig war, und daß er sie nicht selbst erfunden, sondern aus der Zeittheologie entlehnt haben muß. Denn hätte er zuerst die Schwierigkeit des mosaischen Satzes: ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς αἷμά ἐστι erkannt, so würde er sich leichter geholfen haben; die Allegorie würde zu Hülfe gerufen worden seyn! Ohnedieß mußte jener auffallende Satz bald die Aufmerksamkeit einer so spitzfindigen Theologie, wie die alexandrinische war, auf sich ziehen, und die Ansicht unseres Theosophen kann schon aus diesem Grunde nicht wohl seine eigene seyn, wie wir sie denn auch bereits, außer Aegypten, bei Paulus wieder fin-

den. Der Ursprung derselben ist auch leicht begreiflich. Die Alexandriner fanden nämlich bei Moses die materialistische Ansicht von der Seele; dieß konnten sie nicht dulden; sie halfen sich also dadurch, daß sie über die Seele etwas höheres, das πνεῦμα setzten, wozu sie in ihrer Erklärung der Stelle, Genes. II. 7, eine Berechtigung fanden, ψυχή dagegen für das thierische, vergängliche Leben erklärten.

Wir finden demnach bei Philo, neben der Eintheilung in τὸ λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, und in νοῦς, λόγος und αἴσθησις oder in νοῦς mit den sieben andern Vermögen, noch eine rein-jüdische, der hellenischen Philosophie fremde, in πνεῦμα oder νοῦς, oder λόγος, zweitens ψυχή, und drittens σάρξ oder σῶμα. Das πνεῦμα ist nach dieser Eintheilung der denkende vernünftige Geist, ψυχή die niedrige Lebensthätigkeit, zugleich der Sitz der Begierden und Lüste, σάρξ oder σῶμα ist die Fleischmasse.

Der wahrhaft edle Theil im Menschen hat übrigens verschiedene Namen bei ihm, er wird πνεῦμα, νοῦς, λογικὴ ψυχή, λόγος, διάνοια, ψυχὴ τῆς ψυχῆς, τὸ ἡγεμονικόν, τὸ λογικὸν ja selbst der wahre Mensch genannt. So de agricultura, Pf. III. 6, ἄνθρωπος δὲ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη, πλὴν ὁ νοῦς.

Die Frage, ob der Geist einen Sitz habe, kannte Philo wohl, aber er spricht sich nicht entschieden aus. De victimis, Mang. II. 243, gegen unten, behauptet er, der Geist wohne im Hirn oder Herzen. „Moses habe die Lappen der Leber, die Nieren und den Schmeer der Opferthiere für den Altar bestimmt, und weder Hirn noch Herz, da doch der Geist in einem von diesen wohne. Τοῦ ἡγεμονικοῦ τῷ ἑτέρῳ τούτων ἐνδιαιτωμένου. Ebenso in der oben angeführten Stelle, Pf. II. 202, wo er vom νοῦς sagt: ἐγκατειλημμένος ἐστὶ μήνιγγι ἢ καρδίᾳ, βραχέσιν ὄγκοις. Aber unentschieden äußert er sich über diese Frage im ersten Buche de somniis, Pf. V.

16, unten: ποῦ ἐμπεφώλευκεν ὁ νοῦς· ἆρα οἶκον κεκλήρωται; Οἱ μὲν γὰρ τὴν ἀκρόπολιν ἐν ἡμῖν ἀνιέρωσαν αὐτῷ κεφαλὴν, περὶ ἣν καὶ αἱ αἰσθήσεις λοχῶσιν· εἰκὸς εἶναι νομίσαντες ἐγγὺς οἷα μεγάλου βασιλέως ἐφεδρεύειν τοὺς δορυφόρους· οἱ δὲ ὑπὸ καρδίας αὐτὸν ἀγαλματοφορεῖσθαι διανοηθέντες, γνωσιμαχοῦσιν.

Wir haben nun noch zwei Fragen zu beantworten übrig; die erste, warum der Geist, die himmlische Heimath, in der er vorher lebte, verließ, und in diese Unterwelt herabstieg; die zweite, wie er wieder in sein Vaterland zurückkehre. Eine merkwürdige Beantwortung der ersteren findet sich in der Schrift de linguarum confusione, Pf. III. 348, wo er sagt: „die Thoren und Schlechten wohnen in der Welt, als in ihrer Heimath, die Guten wie in der Fremde; deßwegen brauche die Schrift von jenen den Ausdruck κατοικεῖν, von diesen παροικεῖν.“ Nun fährt er so fort: „διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωϋσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες, αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. Wißbegierde soll also der Grund seyn, warum die weisen Seelen herabsteigen. Dieß widerspräche seinen sonstigen Behauptungen, denen zu Folge er die Geburt, durch einen Abfall, durch Herabsinken in's Fleisch erklärt, wie oben in der Lehre von den Engeln nachgewiesen worden ist. Allein jene Behauptung bildet nur eine Ausnahme. Es mußte nämlich auch für solche Seelen gesorgt werden, die in der Sage für engelrein galten, für die Patriarchen, für die Propheten, endlich für den Gesetzgeber. Im übrigen ist er bestimmt für den Abfall, wie wir gleich zeigen werden. Es geht dieß nämlich auf's klarste aus seiner Ansicht vom Leibe hervor. Dieser ist für die Seele ein Gefängniß, εἱρκτή, δεσμωτήριον. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 122,

und legis allegor., Pf. I. 268, Mitte. Er wird ferner genannt σύνθετος χοῦς, de agricult., Pf. III. 12. So lange der Mensch im Leibe lebt, ist er δεδεμένος σώματι φθαρτῷ, so de caritate, Mang. II. 387, obere Mitte; ja selbst ἐντετυμβευμένος θνητῷ σώματι, de creatione principum, Mang. II. 367, Mitte. Die Seele des im Leibe lebenden heißt deßhalb νεκροφοροῦσα, de agricul., Pf. III. 12, unten, wo er den Leib νεκροφορούμενον nennt.

Der Leib ist ferner der Quell des Bösen. So de migrat. Abrahami, Pf. III. 414, wo Philo den Befehl Jehova's an Abraham: ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου κ. τ. λ. so erklärt: „Zieh weg, bedeutet hier nicht, daß er sich ganz von jenen drei abtrennen soll, denn dieß könnte nur durch den Tod geschehen; sondern der Spruch will soviel sagen: mache dich unabhängig von ihnen, daß dich keiner beherrsche, sorge, daß sie deine Unterthanen seyen; lerne dich selbst kennen, wie auch Moses sagt, πρόσεχε σεαυτῷ. Verlaß demnach die Erde um dich, d. h., fliehe den Körper, dieses durch und durch unreine Gefängniß, und die Lüste und Begierden des Fleisches, die gleichsam die Gefängnißwärter sind (τὸ παμμίαρον, ὦ οὗτος, ἐκφυγὼν δεσμωτήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὥσπερ εἱρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ).

Noch stärker ist eine Stelle der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 118. u. flg. Philo erklärt hier die Prophezeihung, Genes. XV. 13: γινώσκων γνώσῃ, ὅτι πάροικον ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῇ οὐκ ἰδίᾳ. „Das erste, was uns in diesen Worten vorgehalten wird, ist die Lehre, daß der Fromme in dem Leibe nicht wie in seiner Heimath wohnen, sondern ihn als fremdes Land ansehen soll. Zweitens liegt darin, daß die Knechtschaft, Unterdrückung und arge Demüthigung der Seele in der irdischen Wohnung des Leibes ihren Grund hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele

völlig fremd, sie erwachsen aus dem Fleische, in dem sie wurzeln." Nun fährt er, die Sklaverei in des Leibes Banden beschreibend, weiter so fort: 400 Jahre dauert die Knechtschaft (cfr. Genes. XV. 13, καὶ ταπεινώσουσιν αὐτοὺς τετρακόσια ἔτη), diese Worte sind auf die Zahl der hauptsächlichsten Leidenschaften zu deuten, deren es vier sind (ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη und φόβος). Wenn die Wollust über uns herrscht, so wird der Geist von leerem Winde aufgeblasen und übermüthig; gebietet aber die Begier in uns, so ziehet Sehnsucht nach abwesenden Genüssen in die Seele ein, und würgt und plagt sie durch trügerische Hoffnungen. Denn immerfort dürstet sie dann und kann doch ihren Durst nicht löschen, so daß sie tantalische Schmerzen erdulden muß. Sind wir aber in der Knechtschaft der Traurigkeit, so wird die Seele zusammengeschnürt und eingeengt; und einem Baume ist sie zu vergleichen, von dem die Blüthen und die Blätter fallen. Sind wir endlich im Banne der Furcht, so vermag Niemand zu bleiben, sondern nur in schleuniger Flucht darf er Rettung hoffen. Die Begierde hat nämlich eine anziehende Kraft, und zwingt uns, das Ersehnte zu verfolgen, auch wenn es vor uns flieht. Die Furcht dagegen trennt uns von ihrem Gegenstande. Die Herrschaft der genannten Leidenschaften übt schweren Druck über ihre Sklaven, bis der große Richter, Gott, den Bedrückten vom Dränger trennt, um jenem seine Freiheit zu geben, über diesen die wohlverdiente Strafe zu verhängen. Denn es heißt ja (Genes. XV. 14.): das Volk, das sie bedrückte, will ich richten, und dann sollen sie ausziehen mit großem Gute. Es ist nothwendig, daß der Sterbliche dem Volke der Leidenschaften unterworfen werde, und das vom Geboren werden unzertrennliche Loos erdulde. Aber es ist auch der Wille Gottes, die Nöthen unseres Geschlechtes zu erleichtern. Wenn wir daher auch in der Knechtschaft des Leibes das Unvermeidliche erdulden, so thut Gott

, was ihm zu thun obliegt; er bereitet Freiheit den n, die sich flehend an ihn wenden, ja, nicht bloß Lö- aus dem Gefängnisse ertheilt er ihnen, sondern er gibt .. auch Zehrung auf die Reise mit, was im Texte ἀπο-νή, Gut, heißt. Was ist nun dieß? Wenn der vom nel stammende Geist in die Nöthen des Leibes gebannt , und sich von keiner Lust, wie ein Weichling unterjochen sondern als ein Mann, nicht zum Leiden bereit, sondern That, kräftig nach Freiheit strebt, und alle Wissenschaften treibt, so nimmt er bei dem Abschiede, und bei'm Hin- ze in sein Vaterland, all' jenes Wesen mit, das hier ἀπο-νή heißt."

Hier wird also auf's Entschiedenste der Leib zum Urquell gemacht, und alle Leidenschaften, d. h. die Mate-ösen von ihm abgeleitet.

Ansicht ist bei unserem Theosophen so fest und so t seiner ganzen Denkungsart verwachsen, daß er sie in ferne Verzweigungen verfolgt. Das Gute, Reine, Vollkommene, die Tugend, setzt Philo, nach der Weise der Alten, als eins mit der Weisheit, das Laster oder Böse gleich dem Unverstande, wie wir tiefer unten zeigen werden. Es ist daher folgerichtig, wenn er den Quell des Unverstandes im Körper findet. So de gigantibus, Pf. II. 368. und 370. Er redet hier über den Spruch, Genes. VI. 3: *οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις.* „Der Geist Gottes (hier soviel als Weisheit, nach unseres Theosophen Erklärung), kann wohl in den Menschen wohnen (*μένειν*), aber nicht verbleiben (*καταμένειν*). *Αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σάρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις· καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ φάσκων, διὰ „τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας" μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι. Καίτοι καὶ γάμος, καὶ παιδοτροφία, καὶ πορισμὸς τῶν ἀναγκαίων, ἀδοξία τε μετὰ ἀχρηματίας, καὶ πραγματεῖαι, ὧν αἱ μὲν ἴδιαι αἱ δὲ*

κοιναί, καὶ μυρία ἄλλα, πρὶν σοφίαν ἀνθῆσαι, κατεμάρανεν. Ἀλλ' οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν αὐτῆς, ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. Αὕτη γάρ, καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος, ὑποβέβληται, ᾧ τῶν εἰρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται. Ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι, θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰςελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. Ὅσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι, ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσεῤῥίζωνται. Und so noch oft.

Philo erklärt ferner Frieden und Unwandelbarkeit für eine Eigenschaft Gottes, aber auch des Weisen und Tugendhaften. Es ist daher abermals folgerichtig, wenn er den Leib als die Quelle des innern Unfriedens darstellt. So de ebrietate, Pf. III. 214: „Es stehet geschrieben (Exod. XXXII. 17.), da Josua hörete des Volkes Geschrei, sprach er zu Moses: es ist Geschrei im Lager, wie vom Streite. Moses antwortete: es ist kein Geschrei, wie von solchen, die zu siegen anfangen oder zu weichen beginnen, sondern das Geschrei von Betrunkenen höre ich. Als er aber zum Lager kam, sieht er das Kalb und die Reigen.“ Ich will, so gut ich vermag, den tiefern Sinn dieser Worte erklären. Unser Inneres ist bald ruhig, bald ist großer Lärm und Sturm in uns. Jene Ruhe ist tiefer Frieden, jener Lärm zerstörender Krieg. Hiefür zeugt uns der truglose Mann, der es selbst erfahren, und der zum Oberaufseher der Dinge (Moses, oder mystisch der reine Geist) sagt, es ist Streit im Lager. So lange nämlich die vernunftlosen Triebe in uns sich nicht regen noch lärmen, war der Geist ruhig. Sobald sie aber, im Bunde mit den Leidenschaften, Getümmel in der Seele erregen, dann ist Bürgerkrieg in uns. Im Lager aber ist der Krieg. Ganz

natürlich. Denn wo andres ist Kampf, Streit, Eifersucht und jeder Gräuel, als im Leibe, den er allegorisirend Lager nennt. Dieses Lager verläßt der Geist, wenn er von Gott gezogen, bei dem Seyenden verweilt, und die übersinnlichen Ideen anschaut. Denn es heißt (Exod. XXXIII. 7.): „Moses nahm sein Gezelt und schlug es außerhalb des Lagers, d. h. nicht in der Nähe, sondern gar ferne von ihm auf." Durch diese Worte deutet die Schrift an, daß der Weise aus dem Kriege hinausflieht zum Frieden, und aus dem sterblichen und verworrenen Lager hinaus in den heiligen und friedlichen Chorus vernünftiger und seliger Geister." Man vergleiche hiemit noch eine Stelle aus der Schrift, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV. 168.

Das Leben des Schlechten und seine Handlungsweise wird beschrieben mit den Worten: *τὰ φίλα τῇ σαρκὶ ἐργάζεσθαι καὶ μεθοδεύειν.* So de agricultura, Pf. III. 12, gegen unten, wo er die Schlechten so zeichnet: *ἐργαζόμενοι καὶ μεθοδεύοντες τὰ φίλα τῇ σαρκὶ, καὶ τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστον ὄγκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα, μετὰ σπουδῆς τῆς πάσης οἰκειούμενοι.* Von einem, der ganz im Argen liegt, wird der Ausdruck gebraucht *σαρκῶν ἐμφορεῖσθαι.* So quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 106, unten. Das Streben nach Tugend bezeichnet er so: *οἱ ἱερεῖς* (hier mystisch für die Frommen) *ὅσα οἰκεῖα καὶ φίλα τῇ σαρκὶ ἀποκόπτουσι τῆς διανοίας ἑαυτῶν.* So, de ebrietate, Pf. III. 198. Und endlich sagt er, de nominum mutatione, Pf. IV. 396, oben: *ἱκανὸς ὁ τριπόθητος τῶν τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν ἵμερος, πάντων, ὅσα τῇ σαρκὶ φίλα, λήθην ἐργάσασθαι.*

Indessen wenn in allen diesen und so vielen andern Stellen der Grund des Bösen im Leibe gesucht wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wenn der Geist gar keinen

Antheil daran hätte; denn er läßt sich ja von den Lüsten und Begierden beherrschen. Es ist daher kein Widerspruch, wenn Philo bisweilen vom πάθη ψυχῆς redet. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 126, unten: τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος ἐπὶ πολέμῳ καὶ τοῖς ἐκ πολέμου κακοῖς πᾶσι τρέφεται. Πόλεμος δὲ ὁ μὲν ἀπὸ τῶν ἐκτός ἐστιν, ὃν ἀδοξία καὶ δυσγένεια καὶ τὰ ὁμοιότροπα ἐπάγουσιν. Ὁ δὲ ἀπὸ τῶν ἐμφυλίων κατὰ μὲν τὸ σῶμα, ἀσθένειαι, λῶβαι, πηρώσεις παντελεῖς, καὶ κηρῶν σωρὸς ἄλλων ἀμυθήτων· κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν, πάθη, νοσήματα, ἀῤῥωστήματα, δι' ἀφροσύνης καὶ ἀδικίας καὶ τῶν ὁμοιοτυράννων χαλεπαὶ καὶ βαρύταται ἐπαναστάσεις, καὶ ἀκαθαίρετοι δυνάμεις. An andern Orten schreibt er das Böse geradezu dem Geiste zu, doch so, daß die Einflüsse des Leibes in Rechnung genommen werden. So drückt er sich, de congressu quaer. erud. grat., Pf. IV. 178, Mitte, die Reise des Volkes aus Aegypten nach Kanaan mystisch deutend, also aus: εἰδέναι χρὴ ὅτι παθῶν μὲν Αἴγυπτος σύμβολόν ἐστι, κακιῶν δὲ ἡ Χαναναίων γῆ· ὥστ' εἰκότως ἀναστήσας ἀπ' Αἰγύπτου τὸν λαὸν, εἰς τὴν Χαναναίων ἄγει χώραν. Ἄνθρωπος γὰρ, ὡς ἔφην, ἅμα μὲν τῇ γενέσει τὸ Αἰγύπτιον πάθος ἔλαχεν οἰκεῖν, ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι προςεῤῥιζωμένος. Αὖθις δὲ ἀποικίαν στέλλεται τὴν πρὸς κακίαν, ἤδη τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ ὀξυωπέστερον ἐπιδεδωκότος, καὶ καταλαμβάνοντος μὲν ἀμφότερα ἀγαθόν τε αὖ καὶ κακὸν, τὸ δὲ χεῖρον αἱρουμένου διὰ τὸ πολὺ μετέχειν τοῦ θνητοῦ, ᾧ τὸ κακὸν οἰκεῖον, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τῷ θείῳ τὸ ἀγαθόν. Das Böse wird also dann zum Bösen, wenn der Geist die Begierden in sich aufnimmt, oder nicht gegen sie ankämpft, was freilich bei den meisten der Fall ist. Gewöhnlich ist jedoch diese Beschränkung nicht, was nicht zu verwundern, da durch den Leib die Lust nothwendig entsteht, und eigentlich schon ihr Daseyn Sünde ist. Zugleich machen wir, in Bezug auf letztere Stelle, darauf aufmerksam, daß Philo durchgängig in

allen seinen Schriften Aegypten für Symbol des Leibes, also auch des Bösen erklärt; welche Ansicht wir später auch bei den Therapeuten nachweisen werden.

Man ersieht aus dem Bisherigen, wie wesentlich der philonischen Lehre jene oben, im Capitel von den Engeln nachgewiesene Behauptung ist, nach welcher die Geburt des Menschen, durch Abfall aus der himmlischen Heimath, erfolgt; man sieht ferner, daß Philo unmöglich Teufel oder böse Engel annehmen konnte, weil das Böse sich im Leibe darstellt, und ein Geist, so wie er böse wird, nothwendig einen Körper bekommen muß.

Es ist nun folgerichtig, wenn er eine gewisse Erbsünde behauptet, oder vielmehr jeden Menschen schon durch seine Geburt einen Sünder nennt. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 132: „Der Mensch habe von Jugend auf viele Anleitung zum Bösen: durch seine Ammen, seine Aeltern, seine Lehrer, durch geschriebene und ungeschriebene Gesetze, aber auch ohne diese Lehrer sey seine Natur von selbst zum Bösen geneigt, so daß er unter dem üppigen Anwuchse der Laster beinahe erliege. Denn, sagt die Schrift (Genes. VIII. 21.), das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Hiemit ist zu vergleichen de nominum mutatione, Pf. IV. 342. Er sagt hier über die Worte (Genes. XVII. 1.): ὤφθη ὁ κύριος τῷ Ἀβραάμ, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου, εὐαρέστει ἐνώπιον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος: „die letztere Zusammenstellung des positiven Wortes εὐαρέστει mit dem negativen ἄμεμπτος könnte auffallen, aber sie habe einen guten Grund: die Schrift deute damit an, daß bei dem sterblichen Geschlechte, die Unterlassung der Sünde, der Tugend gleich gerechnet werden müsse. Denn wer ist rein von allen Makeln, wenn sein Leben auf Erden auch nur einen Tag dauert? (cfr. Job. XIII. 4.). Zahllos sind die Unreinigkeiten der Seele, welche keiner ganz abzuwa-

schen vermag. Denn nothwendig bleiben in jedem Sterblichen angeborne Fehler zurück, welche man wohl vermindern, nicht gänzlich entfernen kann. Folglich suche keinen ganz Reinen und Guten im unreinen Leben, und sey zufrieden, wenn ein Mensch nicht unverständig, nicht ungerecht, nicht meisterlos, nicht feig, nicht ganz schlecht erfunden wird. Die Abwesenheit des Lasters genüge dir, denn vollkommner Besitz der Tugenden ist einem Menschen, wie wir sind, nicht gegeben."

Viel stärker lautet eine Stelle der Schrift, de victimis, Mang. II. 249, unten: „Wenn das Gelübde des Nazireers erfüllt ist, soll er ein Schaaf, ein Lamm und einen Widder darbringen. Das eine Thier als Brandopfer, das andere als Sündopfer und das dritte zum Dankopfer. Alle diese Opfer werden von ihm gefordert. Das Brandopfer, weil er nicht nur von allen andern Dingen, sondern auch von sich selbst, den Erstling dem Herrn bringen soll, das Sündopfer, weil er ein Mensch ist; denn auch der Vollkommenste, entflieht der Sünde nicht, wenn er einmal geboren ist. *Τῇ δὲ περὶ ἁμαρτίας, διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι. Καὶ ἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.*

Noch dogmatischer, als alle diese Stellen zusammen, klingt eine andere, aus dem dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 1[illegible]7, Mitte: „Moses habe die Geräthe der Stiftshütte und das Haupt des Hohenpriesters mit köstlichem Oele gesalbt, und sodann befohlen, ein Kalb und zwei Widder herbeizuführen, jenes erstere zur Versöhnung der Sünden. Er deutete nämlich hiemit an, daß jedem Gebornen, so gut er auch seyn mag, insofern er geboren ist, Sündhaftigkeit anklebt, wegen deren man die Gottheit versühnen muß, damit sie nicht erzürne und ihre Strafen verhänge. (*Τὸν μὲν ἵνα θύσῃ περὶ ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, αἰνιττόμενος, ὅτι παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστί.*)

Höchst auffallend ist es nun, wenn er durch eine merk[illegible] Ausnahme diese allgemeine, selbst für Aaron, den [illegible]ten Hohenpriester und Bruder Mosis geltende Regel aufhebt. De poenitentia, Mang. II. 405, Mitte, sagt [illegible] μηδὲν συνόλως ἁμαρτεῖν, ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός. Wie bedeutsam! In offenem Widerspruche stehend mit Philo's Lehre vom Leibe und der Abkunft der Seelen, ist dieser Satz ohne Zweifel um Moses willen erdacht worden, den man ganz göttlich, ganz sündlos wissen wollte.

Man wird nun nicht in Abrede ziehen, daß diese Stellen über die Sündhaftigkeit der Menschen zu stark lauten, um aus der bloßen Erfahrung genommen zu seyn; vielmehr müssen sie theilweise aus dogmatischen Gründen abgeleitet werden. Aber immer ist ihr Inhalt noch sehr weit von dem jüdischen und paulinischen Dogma entfernt, das einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Sünde Adam's und den Lastern der späteren Menschen annimmt, und eine Vergiftung der letzteren durch erstere statuirt.

Anders dagegen stellt sich die Sache in der Praxis; wenn Philo in der Theorie keine völlige Verderbniß des Menschengeschlechtes lehrt, indem er sie einerseits nicht für gänzlich durch die Geburt verdorben erklärt, und ihnen andererseits sittliche Freiheit zuschreibt, so hebt er diese Vergünstigungen in der Anwendung auf's Leben ganz auf, und nähert sich der paulinischen Lehre vollkommen durch die streng durchgeführte Behauptung, daß jede gute That von Gott komme, und daß der Mensch für sich nur Böses thun könne. So de profugis, Pf. IV. 258, Mitte: οὐδὲν τῶν ὑπούλως καὶ δολερῶς καὶ ἐκ προνοίας πραττομένων ἀδικημάτων ἄξιον λέγειν γίνεσθαι κατὰ θεόν, ἀλλὰ καθ' ἡμᾶς αὐτούς. Ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς οἱ τῶν κακῶν εἰσι θησαυροί, παρὰ θεῷ δὲ μόνων ἀγαθῶν. Ebenso die Worte aus dem schon oben angeführten

Gebete Mosis, Pf. III. 110: *ἀγαθῶν καὶ ἁγίων, ὦ δέσποτα, ποιητὴς ὢν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή.* Besonders häufig spricht er den ersteren Satz aus, daß alles Gute nicht vom menschlichen Willen, sondern von Gott abgeleitet werden müsse. So im ersten Buche legis allegoriarum, Pf. I. 148, oben: „Wie kommt es, daß dem Menschen verboten ist, einen Hain neben das Heiligthum zu pflanzen (cfr. Deuteron. XVI. 21.), da der Mensch doch sonst Gott nachahmen soll, von welchem erzählt wird, daß er ein Paradies gepflanzt habe? Wie ist dieß zu erklären? Also: Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele anzubauen und zu pflanzen. Selbstgefällig aber und gottlos ist der Geist, welcher wähnt, er sey Gott gleich, und handle, da er nur zum Leiden geschaffen ist, während Gott allein es ist, der in die Seelen das Gute pflanzt und säet. Deßwegen ist auch der gottlos, welcher sagt: ich pflanze. Du pflanzest also nicht, sondern Gott."

Dasselbe Bild findet sich, de cherubim, Pf. II. 24, unten u. flg.: „Die körperliche Befruchtung erfolgt dadurch, daß der Mann dem Weibe beiwohnt; wodurch werden aber die Tugenden in der Seele gezeugt? nicht durch einen Menschen, denn sie sind nicht irdischer Art, ebensowenig erzeugen sie sich aus eigener Kraft. Wer anders ist es nun, der das Gute in uns aussäet, als der Vater der Welt, der ungezeugte Gott? Denn Gott zeugt nichts für sich selbst, da er ja nichts bedarf, sondern Alles für diejenigen, die er seiner Geschenke würdigt.

Auf eine andere Weise wird derselbe Satz dargestellt im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 166. und 168, oben. Er erklärt hier Juda für den *τρόπος ἐξομολογητικὸς*, d. h. für die Richtung der Seele, kraft der sie sich für ein Geschöpf Gottes erklärt und alles Gute nicht sich selbst, sondern Gott zuschreibt. *Αὐτὸ τὸ ὄνομα τὸ τῆς ἐξομολογήσεως ἐμφαίνει*

τὴν ἐκτὸς ἑαυτοῦ ὁμολογίαν [weil das Wort zusammengesetzt ist, aus ἐξ und ὁμολογία], ὅταν γὰρ ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ, καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαὰκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Ἕως δὲ αὐτὸν ὑποτίθηται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον. Noch stärker legis allegor. III, Pf. I. 322, Mitte: δεῖ τὸν ὑπὲρ ἀρετῆς πόνον μὴ ἑαυτῇ προσάγειν τὴν ψυχὴν, ἀλλ᾽ ἀφελεῖν ἀφ᾽ ἑαυτῆς καὶ θεῷ ἀνενεγκεῖν, ὁμολογοῦσαν, ὅτι οὐχ ἡ ἰσχὺς αὐτῆς, οὐδὲ ἡ δύναμις περιεποίησε τὸ καλὸν, ἀλλὰ καὶ ὁ τὸν ἔρωτα χαρισάμενος. Mit dem Bilde des Garbenschneidens drückt er dieselbe Idee aus, im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 144, oben: „Moses hat den Garben ein eigenes Fest gewidmet, aber nur den Garben aus dem heiligen Lande; denn er sagt (Levitc. XXIII. 10.): wenn ihr in das Land kommt, das ich euch gebe, und ärndtet und Garben schneidet, so sollt ihr die Erstlinge der Aerndte zum Priester tragen. Das heißt, wenn du in das Land der Tugenden einziehest, o Seele! in das fruchttragende und gesegnete Land, das nur Gott verleihen mag; und wenn du dann die geeigneten Früchte dieses Landes säest, und sie, nachdem der Herr ihnen Wachsthum verliehen, einärndtest, so sollst du diese Früchte nicht zuerst nach Hause tragen, d. h., du sollst nicht in dir selbst die Ursache des Gedeihens suchen, sondern dem Geber des Guten, dem, der dich zum Anbaue befähigte, die Ehre geben.“

Ueberhaupt sind ganze Schriften Philo's dem Satze geweiht, daß alles Gute von oben komme, und daß es Sünde sey, sich etwas der Art zuzuschreiben, und man kann mit Recht sagen: wenn je eine neutestamentliche Lehre alexandrinischer Abkunft ist, so ist es die Lehre von den Gnadenwirkungen, so wie denn auch jene von der Saat entlehnten

Bilder auf's Wort mit dem übereinstimmen, was sich bei Paulus in den Corinther Briefen findet.

Als Grund dafür, daß der Mensch sich selbst nichts zuschreiben dürfe, führt er oben die Bestimmung des Menschen an, kraft der er nicht zum Handeln (worin die Tugend eben besteht), sondern zum Leiden geschaffen sey. Eine ähnliche Wendung gibt er diesem Satze im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 218, unten: *μὰ τὸν ἀληθῆ θεὸν οὐδὲν οὕτως αἰσχρὸν ἡγοῦμαι, ὡς τὸ ὑπολαμβάνειν ὅτι νοῶ, ἢ ὅτι αἰσθάνομαι. Ὁ ἐμὸς νοῦς αἴτιος τοῦ νοεῖν; Πόθεν; Ἑαυτὸν γὰρ οἶδεν, ὅστις ὢν τυγχάνει ἢ πῶς ἐγένετο; Ἡ δὲ αἴσθησις αἰτία τοῦ αἰσθάνεσθαι; Πῶς ἂν λέγοιτο; μήτε ὑφ' αὐτῆς, μήτε ὑπὸ τοῦ νοῦ γνωριζομένη; Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι ὁ δοκῶν νοεῖν νοῦς εὑρίσκεται πολλάκις ἄνους ἐν τοῖς χόροις, ἐν ταῖς μέθαις, ἐν ταῖς παραφροσύναις; Ποῦ δὲ τὸ νοεῖν ἐπ' αὐτῶν; Ἡ δὲ αἴσθησις οὐ πολλάκις ἀφαιρεῖται τὸ αἰσθάνεσθαι; Ὁρῶντες ἐστιν ὅτε οὐχ ὁρῶμεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν, ἐπειδὰν ὁ νοῦς μικρὸν ὅσον ἑτέρῳ νοητῷ προσανέχῃ παρενθυμούμενος.* Diese Behauptung folgerichtig ausgedehnt, würde auf den Schluß führen, daß Gott auch das Böse thue; allein diese Consequenz zog Philo nicht, sondern er stellt, wie gezeigt wurde, den Menschen bloß als unfähig zum Guten, im Bösen aber als selbstthätig dar. Ueber die andere Frage, wie Gott, der doch aller Kreaturen so fern steht, auf das menschliche Herz wirke, ist schon das Nothwendige bemerkt worden.

Es ist nun noch übrig, daß wir den Menschen auf seiner Heimkehr in das himmlische Vaterland begleiten, mit andern Worten, daß wir von der Unsterblichkeit reden. Der Mensch ist sterblich und unsterblich zugleich; sterblich nämlich seinem irdischen Theile nach, weßwegen Philo die Menschen nicht selten *φθαρτὸν γένος* nennt, unsterblich dem Geiste nach. So, sehr oft, z. B. de congres. quaeren. erud. grat., Pf. IV. 184, oben: Wir sollen Gott für Alles preisen und loben,

namentlich auch: ἐπὶ τῷ νῷ, ὅς κυρίως εἰπεῖν, ἄνθρωπός ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, κρείττων ἐν χείρονι, ἀθάνατος ἐν θνητῷ. Dieser Satz ist ganz allgemein, wie man sieht, und umfaßt die Guten, wie die Schlechten. Gewöhnlich spricht jedoch Philo nur von der Unsterblichkeit der Guten, und stellt diese dar, als eine Rückkehr in die himmlische Heimath. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 122, unten. Er sagt hier über den Spruch, Genes. XV. 15: σὺ δὲ ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σοῦ μετ' εἰρήνης τραφεὶς ἐν γήρᾳ καλῷ: der Ausdruck ἀπέρχεσθαι werde absichtlich von den Frommen gebraucht: δογματικῶς τὸν ἀστεῖον οὐκ ἀποθνήσκοντα, ἀλλ' ἀπερχόμενον εἰσήγαγεν, ἵν' ἄσβεστον καὶ ἀθάνατον τὸ τῆς κεκαθαρμένης ἄκρως ψυχῆς ἀποφανῇ γένος, ἀποδημίᾳ τῇ ἐνθένδε πρὸς οὐρανὸν χρησάμενον, οὐ διαλύσει καὶ φθορᾷ, ἣν ἐπάγειν θάνατος δοκεῖ. Andere Ausdrücke hiefür sind μεταβαλεῖν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἄφθαρτον u. dgl. mehr.

Verschiedene Stufen der Seeligkeit nach dem Tode werden gelehrt in der oben im Capitel von den Engeln angeführten Stelle, wo er sagt, je reiner ein Geist geworden, und je mehr er die Schwächen des irdischen Lebens abgestreift habe, desto höher steige er in den Aether empor, und komme eben dadurch auch dem Throne Gottes um so näher.

Aber wie ergeht es den Schlimmen nach dem Tode? Die ebengenannte Stelle, in welcher er sie sogleich wieder in unreine Leiber übergehen läßt, möchte der deutlichste Ausspruch auch über diesen Punkt seyn. Manchmal äußert er sich freilich so, als ob er nur die Unsterblichkeit der Guten annähme. So läßt er z. B., de vita Josephi, Mang. II. 78, Mitte, Joseph nach dem Tode seines Vaters also zu seinen Brüdern reden: τέθνηκεν οὐδείς, παρ' ἐμοὶ κριτῇ, τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν, ἀλλὰ καὶ ζήσεται τὸν ἀεὶ χρόνον ἀγήρως, ἀθανάτῳ φύσει ψυχῆς μηκέτι ταῖς σώματος ἀνάγκαις ἐνδεδεμένης. Auf ähnliche Weise wird de mundi opificio, Pf. I. 50, behauptet,

durch Philosophie werden die Sterblichen unsterblich, *θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται*. Man könnte hieraus schließen, daß nach seiner Meinung jeder, der nicht Philosophie treibe, d. h., jeder Böse untergehe, so wie nach obiger Stelle, daß nur die Guten fortdauern. Allein schon abgesehen von jener, oben angeführten sehr deutlichen Stelle über die Engel, ist es an und für sich wahrscheinlicher, daß er unter Unsterblichkeit das wahrhafte Leben *βίος βιωτὸς* versteht, welches dem Bösen nicht zu Theil wird, da er von einem Leibe immer wieder in den andern übergeht.

Auch an andern Orten scheint er diese letztere Ansicht anzudeuten. So im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 115, unten: „Im Kampfe Israels mit Amalek, habe sich ein großes Wunder zugetragen (Exod. XVII. 11.), wenn Moses seine Hände aufhob, siegte Israel, wenn er er sie sinken ließ, gewann Amaleck die Oberhand. Gott wollte nämlich in einem Bilde zeigen, daß dem Einen der beiden Völker die Erde bis zu ihrer Gränze zum Eigenthume gegeben sey; dem Andern, Israel, der heiligste Aether: *μηνύοντος διὰ συμβόλων τοῦ θεοῦ, ὅτι τῶν μὲν ἐστι γῆ καὶ αἱ τοῦ παντὸς ἐσχατιαὶ κλῆρος οἰκεῖος, τῶν δὲ αἰθὴρ ὁ ἱερώτατος*. Israel bedeutet hier, wie auch sonst, die Guten, Amaleck also, die Feinde Israels, kraft des Gegensatzes, die Schlechten. Wenn nun die Stelle einen klaren Sinn haben soll, so muß sie auf die Zukunft der Menschen, auf ihre Bestimmung nach dem Tode, wenigstens theilweise, bezogen werden, folglich wird dann auch der Satz, den Bösen gehöre die Erde bis an ihre Gränzen, auf den Kreislauf durch irdische Körper hindeuten.

Eine Hölle scheint Philo nicht angenommen zu haben. Zwar nennt er den Tartarus öfters, aber nur ein einziges Mal so, daß man ein Dogma in den Worten finden könnte, nämlich in dem Buche de execrationibus, Mang. II. 433, gegen unten: „In den letzten Zeiten, wenn die Hoffnungen

erfüllt werden, welche Gott seinem Volke durch Moses verhieß (d. h. in der messianischen Zeit), werden viele Juden wegen ihres Unglaubens verworfen, und an ihrer Stelle fromme Proselyten gerettet werden; diese wird man dann um zweier Dinge willen preisen, erstlich, weil sie sich vom falschen Glauben zu Gott gewendet; zweitens, weil sie durch ihre Frömmigkeit den Sitz im Himmel errungen haben. Der geborne Jude aber, der das Gepräge seines Adels durch eigene Schuld verunstaltet, soll hinabgestoßen werden, tief in den Tartarus, in die dichteste Finsterniß, damit die Menschen es sehen und sich warnen lassen.“ Die Worte sind allerdings stark. Allein, spricht er hier nicht vielmehr im Sinne der Volksmeinung, als in seinem eigenen? zweitens, mochte er etwa annehmen, daß in den letzten Zeiten eigens eine Hölle zu Bestrafung der Bösen gebaut werde, ohne daß vorher eine solche existire.

An andern Orten erklärt er den Tartarus für ein Bild des lasterhaften Lebens. So de congr. quaerend. erud. gratia, Pf. IV. 166. und 168: „Gott zieht die tugendhaften Seelen an sich, *τὴν δὲ ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν, φυγαδεύων ἀφ' ἑαυτοῦ ποῤῥωτάτω, διέσπειρεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἀσεβῶν καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδου· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης, ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος.* Die starken Ausdrücke: *ὁ μυθευόμενος, ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης*, deuten an, daß in seiner Theologie die Lehre vom Hades keine Stelle hatte.

Wir haben nun den Menschen von seinem himmlischen Ursprunge durch das Leben in Leibesbanden bis zu seiner Rückkehr in die erhabene Heimath verfolgt, und somit den einen Hauptheil der Lehre vom Menschen beendigt. Es ist noch übrig, daß wir auch die Ansicht unseres Theosophen von der Geschichte des ersten Menschen, nach Moses, geben. Wir

werden hier starke Widersprüche gegen das Obige finden, zum deutlichen Beweise, daß Offenbarungsglauben und Philosophie sich bei ihm nicht zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen hatte.

Bekanntlich spricht die mosaische Urkunde zweimal von der Schöpfung des Menschen, einmal im ersten Capitel der Genes. Vers 27, wo es heißt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde," und dann, cap. II. 7, wo der Mensch aus einem Erdenklose geformt wird. Die Art, wie Philo diese verschiedenen Angaben vereinigt, haben wir oben in der Lehre vom Logos angedeutet (siehe Seite 267 und 268). Er behauptet nämlich, Moses führe das erste Mal den idealen, das zweite Mal den wirklichen Menschen auf. Ersterer ist ihm Gattungsmensch, durch und durch geistig, und als solcher geschlechtlos. Manchmal spricht er von ihm, als ob er wirklich existirte. So legis allegor. I, Pf. I. 170, Mitte, wo er über, Genes. II. 15: *καὶ ἔλαβε κύριος ὁ θεὸς, τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησε* (so liest Philo statt *ἔπλασε*, wie der heutige Text lautet), *καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν*, sich so ausläßt: *τοῦ πλασθέντος διαφέρει, ὃν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, ὡς εἶπον. Ὁ μὲν γὰρ πλασθεὶς νοῦς ἐστι γεωδέστερος, ὁ δὲ ποιηθεὶς ἀϋλώτερος, φθαρτῆς ὕλης ἀμέτοχος, καθαρωτέρας καὶ εἰλικρινεστέρας τετυχηκὼς συστάσεως. Τοῦτον οὖν τὸν καθαρὸν νοῦν λαμβάνει τε ὁ θεὸς, οὐκ ἐῶν ἐκτὸς ἑαυτοῦ βαίνειν, καὶ λαβὼν τίθησιν ἐν ταῖς ἐῤῥιζωμέναις καὶ βλαστανούσαις ἀρεταῖς, ἵνα ἐργάζηται αὐτὰς καὶ φυλάττῃ. Πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι τῆς ἀρετῆς, ἐπὶ τοῦ τέλους μετέβαλον· ᾧ δὲ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν, τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα, τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' ἀεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην. Τὸ μὲν οὖν „ἐργάζεσθαι" ἀντὶ τοῦ „πράττειν," τὸ δὲ „φυλάττειν" ἀντὶ τοῦ „μνημονεύειν.* Die Vergleichung mit irdischen Menschen, die in

[illegible] „πολλοὶ γὰρ ἀσκηταὶ γενόμενοι μετέβαλον“ liegt, mpelt i[illegible] zu einem wirklichen Geschöpfe. Auf dieselbe Weise äußert er sich auf der folgenden Seite über Genes. II. 16: ποίῳ Ἀδάμ, ἐντέλλεται (nicht von dem Baume zu essen), καὶ τίς ἐστιν οὗτος, διαπορητέον· οὐ γὰρ μέμνηται πρότερον αὐτοῦ, νυνὶ δὲ πρῶτον ὠνόμασεν αὐτόν. Μήποτ' οὖν βούλεταί σοι τοῦ πλαστοῦ ἀνθρώπου παραστῆσαι τὸ ὄνομα; Καλεῖ δὲ φησὶν αὐτὸν γῆν· τοῦτο γὰρ Ἀδὰμ ἑρμηνεύεται. Ὥστε, ὅταν ἀκούῃς Ἀδάμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν εἶναι νόμιζε. Ὁ γὰρ κατ' εἰκόνα, οὐ γήϊνος, ἀλλ' οὐράνιος.

Doch ist dieß nur S[illegible] seinem eigensten Wesen und als Idee erscheint de[illegible]lmensch, de plantatione, Pf. III. 106, oben: παρατετ[illegible]ς οὐ τὸν κατὰ τὴν εἰκόνα τυπωθέντα ἄνθρωπον, [illegible] ἐ[illegible]πλασμένον“ εἰσαχθῆναι φησιν „εἰς τὸν παράδ[illegible] μὲν γὰρ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ χαραχθεὶς πνεύματι, ο[illegible]φέρει τοῦ τὴν ἀθάνατον ζωὴν καρποφοροῦντος, ὡς ἐμ[illegible]αίνεται, δένδρου· ἄμφω γὰρ ἄφθαρτα, καὶ μοίρας τῆς με[illegible]ιτάτης καὶ ἡγεμονικωτάτης ἠξίωται. Λέγεται γάρ, ὅτι „τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐστιν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου.“ Ὁ δὲ τοῦ πολυμιγοῦς καὶ γεωδεστέρου σώματος, ἀπλάστου καὶ ἁπλῆς φύσεως ἀμέτοχος. Er ist also dasselbe, was der Baum des Lebens, eine göttliche Idee. Merkwürdig ist diese Stelle auch deßwegen, weil sie die jetzige Lesart der LXX. von Genes. II. 15. voraussetzt, und also obiger Erklärung widerspricht. Die höhere Bedeutung des Unterschiedes zwischen den mystischen Worten ἄνθρωπος οὐράνιος und γήϊνος oder Ἀδάμ, haben wir schon oben in der Lehre vom Logos nachgewiesen.

Was die Schöpfung des wirklichen Menschen betrifft, so hat unser Theosoph hierüber eine sehr auffallende Ansicht. Genes. I. 26, spricht Gott: „ποιήσομεν ἄνθρωπον.“ Diese Worte deutet Philo, wie wir schon oben im Capitel von der Allegorie angezeigt, auf ein gemeinschaftliches Wirken Gottes

ἀποδεῖ γὰρ τὰ μιμήματα τῶν ἀρχετύπων. Τὰ δὲ ἀπὸ τῶν μιμημάτων γραφόμενα καὶ πλαττόμενα, πολὺ μᾶλλον, ἅτε μακρὰν ἀφεστῶτα τῆς ἀρχῆς. Παραπλήσιον δὲ πάθος καὶ ἡ μαγνῆτις ἐπιδείκνυται λίθος. Τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων ὁ μὲν αὐτῆς ψαύσας, βεβαιότατα κρατεῖται, ὁ δὲ τοῦ ψαύσαντος ἧττον. Ἐκκρέμαται δὲ καὶ τρίτος δευτέρου, καὶ τέταρτος τρίτου, καὶ πέμπτος τετάρτου, καὶ ἑτέρων ἕτεροι κατὰ μακρὸν στοῖχον ὑπὸ μιᾶς ὁλκοῦ δυνάμεως συνεχόμενοι, πλὴν δὲ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον. Ἀεὶ γὰρ οἱ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀπηρτημένοι χαλῶνται, διὰ τὸ τὴν ὁλκὴν ἀνεῖσθαι, μηκέθ' ὁμοίως σφίγγειν δυναμένην. Ὅμοιον δή τι πεπονθέναι καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φαίνεται, καθ' ἑκάστην γενεὰν ἀμυδροτέρας λαμβανόντων τάς τε τοῦ σώματος καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ ποιότητας. Doch haben die späteren Menschen das Ebenbild nicht verloren, sondern es ist nur verdunkelt worden: τοὺς ἀπογόνους τῆς ἐκείνου (τοῦ πρώτου ἀνθρώπου) μετασχόντας ἰδέας, ἀναγκαῖον, εἰ καὶ ἀμυδρούς, ἀλλ' οὖν ἔτι σώζειν τοὺς τύπους τῆς πρὸς τὸν πατέρα συγγενείας. Pf. I. 98, unten. Diese Verwandtschaft besteht in der vernünftigen Seele, aber auch in der Trefflichkeit des Leibes, der aus allen Elementen zusammengesetzt, die Eigenschaften derselben in sich faßt, und den Menschen zu einem Proteus macht; da er gleich gut im Wasser, auf dem Lande, in der Luft oder im Feuer (?) leben kann. So ibidem 98. unten und 100: ἡ δὲ συγγένεια τίς; Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. Συγκέκριται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς, καὶ ὕδατος, καὶ ἀέρος, καὶ πυρός· ἑκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκόντος τὸ ἐπιβάλλον μέρος, πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρκεστάτης ὕλης, ἣν ἔδει λαβεῖν τὸν δημιουργόν, ἵνα τεχνιτεύσηται τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. Καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οἰκειοτάτοις

dieselben ohne die Sünde der Menschen getragen hätte. Denn eigentlich hätte Gott den Menschen um seinen Sünden willen vernichten sollen, so forderte es die Gerechtigkeit; allein er that dieß nicht um seiner Liebe willen, sondern er begnügte sich, die Erde unfruchtbar zu machen, so daß sie nur bei angestrengter Arbeit dem Menschen seinen Unterhalt gewährt; ohne die Sünde würde sie, wie Sonne und Mond, in der anfänglichen Ordnung geblieben seyn, und ihrer ersten Einrichtung treu, ihre Früchte von selbst und ohne Zwang geben. So de mundi opificio, 116, Mitte. Eben dieß sagt er ibidem, Pf. I. 52. und 54, wo er auch jetzt noch den Fluch der Erde für bedingt und nur so lange dauernd erklärt, als die Menschen fortsündigen. „Würden sie aufhören, dem göttlichen Gesetze zuwider zu handeln, und ein göttliches Leben führen, so müßte auch die erste Fruchtbarkeit wieder eintreten.“

Seit Adam hat das Menschengeschlecht von Generation zu Generation geistig und körperlich immer mehr abgenommen: „wie das erste Bild, das nach dem Urbilde gemacht wurde, noch am meisten dem letzteren ähnlich ist, während die späteren Copien, die nach den Abbildern gemacht wurden, immer schwächer und unkenntlicher werden, oder wie in einer Reihe von Eisenstäben, die an einen Magnetstein angehängt sind, derjenige am meisten magnetische Kraft bewahrt, der den Stein unmittelbar berührt, die tiefer hängenden aber immer weniger. So de mundi opificio, Pf. I. 96, oben: ὥσπερ γὰρ τὸ ἀκμάζον ἀεὶ τοῦ παρηβηκότος βέλτιόν ἐστιν, εἴτε ζῶον, εἴτε φυτὸν, εἴτε καρπὸς, εἴτ' ἄλλο τι τῶν ἐν τῇ φύσει τυγχάνοι· οὕτως ἔοικεν ὁ μὲν πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος ἀκμὴ τοῦ ἡμετέρου παντὸς ὑπάρξαι γένους, οἱ δ' ἔπειτα μηκέθ' ὁμοίως ἐπακμάσαι, τῶν κατὰ γενεὰν ἀμαυροτέρας ἀεὶ τάς τε μορφὰς καὶ τὰς δυνάμεις λαμβανόντων. Ὅπερ ἐπί τε τῆς πλαστικῆς καὶ ζωγραφίας γινόμενον εἶδον·

ἀποδεῖ γὰρ τὰ μιμήματα τῶν ἀρχετύπων. Τὰ δὲ ἀπὸ τῶν μιμημάτων γραφόμενα καὶ πλαττόμενα, πολὺ μᾶλλον, ἅτε μακρὰν ἀφεστῶτα τῆς ἀρχῆς. Παραπλήσιον δὲ πάθος καὶ ἡ μαγνῆτις ἐπιδείκνυται λίθος. Τῶν γὰρ σιδηρῶν δακτυλίων ὁ μὲν αὐτῆς ψαύσας, βεβαιότατα κρατεῖται, ὁ δὲ τοῦ ψαύσαντος ἧττον. Ἐκκρέμαται δὲ καὶ τρίτος δευτέρου, καὶ τέταρτος τρίτου, καὶ πέμπτος τετάρτου, καὶ ἑτέρων ἕτεροι κατὰ μακρὸν στοῖχον ὑπὸ μιᾶς ὁλκοῦ δυνάμεως συνεχόμενοι, πλὴν δὲ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον. Ἀεὶ γὰρ οἱ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀπηρτημένοι χαλῶνται, διὰ τὸ τὴν ὁλκὴν ἀνεῖσθαι, μηκέθ' ὁμοίως σφίγγειν δυναμένην. Ὅμοιον δή τι πεπονθέναι καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φαίνεται, καθ' ἑκάστην γενεὰν ἀμυδροτέρας λαμβανόντων τάς τε τοῦ σώματος καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ ποιότητας. Doch haben die späteren Menschen das Ebenbild nicht verloren, sondern es ist nur verdunkelt worden: τοὺς ἀπογόνους τῆς ἐκείνου (τοῦ πρώτου ἀνθρώπου) μετασχόντας ἰδέας, ἀναγκαῖον, εἰ καὶ ἀμυδροὺς, ἀλλ' οὖν ἔτι σώζειν τοὺς τύπους τῆς πρὸς τὸν πατέρα συγγενείας. Pf. I. 98, unten. Diese Verwandtschaft besteht in der vernünftigen Seele, aber auch in der Trefflichkeit des Leibes, der aus allen Elementen zusammengesetzt, die Eigenschaften derselben in sich faßt, und den Menschen zu einem Proteus macht; da er gleich gut im Wasser, auf dem Lande, in der Luft oder im Feuer (?) leben kann. So ibidem 98. unten und 100: ἡ δὲ συγγένεια τίς; Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονὼς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. Συγκέκραται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς, καὶ ὕδατος, καὶ ἀέρος, καὶ πυρός· ἑκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκόντος τὸ ἐπιβάλλον μέρος, πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρκεστάτης ὕλης, ἣν ἔδει λαβεῖν τὸν δημιουργὸν, ἵνα τεχνιτεύσηται τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. Καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς οἰκειοτάτοις

keit und höchstes Glück für eins und dasselbe erklärt. So de decalogo, Mang. II. 193, zu oberst: εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν καὶ τέλος εὐδαιμονίας, τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν.

Das Mittel, das zur Gottähnlichkeit und durch sie zu Erreichung der göttlichen Bestimmung führt, ist Tugend. So de mundi opificio, Pf. I. 98, gegen unten: „Adam habe (im Stande der Unschuld), Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan, auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, und auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen: πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἑπόμενος αὐτῷ κατ' ἴχνος ταῖς ὁδοῖς, ἃς ὡς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί· δι' ὧν μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι, τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν. So noch oft.

An andern Stellen nennt er, ohne den Begriff der Gottähnlichkeit vermittelnd einzuschieben, die Tugend geradezu Gesetz und Bestimmung der Menschen. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 306, obere Mitte: ὅρον ἔθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ. Die Tugend gibt daher allein auch wahre Glückseligkeit. So quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 184, unten. Abraham sagt hier: „τὴν ἀρετὴν ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, καθάπερ τι κειμήλιον, καὶ διὰ τοῦτο εὐθὺς εὐδαιμονῶ, χρῆσις γὰρ καὶ ἀπόλαυσις ἀρετῆς, τὸ εὔδαιμόν ἐστι. Einige Zeilen weiter unten wird dieser Satz mit den Worten wiederholt: εὐδαιμονίαν χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ νενόηκα. Ganz ähnlich de agricultura, Pf. III. 70, unten: ὁ νόμος (das mosaische Gesetz) τὸ εὐδαιμονεῖν ἀρετῆς χρήσει τελείας περιγίγνεσθαι νομίζων, σῶον καὶ παντελῆ περιποιούσης βίον. Man vergleiche auch de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte.

Weil nur die Tugend wahre Glückseligkeit verleiht, so

rungsglauben haben sich also in dieser Lehre so wenig als in andern zu einem lebendigen Ganzen durchdrungen.

Wir gehen über zur Lehre von der Wiederherstellung des richtigen Verhältnisses zu Gott, von den Tugenden und den Mitteln, die göttliche Gnade zu erlangen.

Dreizehntes Capitel.

Von den Gnadenmitteln und den Tugenden.

Es wird in diesem Abschnitte Manches vorkommen, was eigentlich in die Moral gehört. Aber da es unser Zweck ist, ein möglichst vollständiges Bild von dem Ideenkreise der Alexandriner zu geben, und da ferner die Parallelen mit dem neuen Testamente nirgends häufiger sind, als in dieser Lehre, so haben wir kein Bedenken getragen, das Moralische mit dem Dogmatischen zu verbinden.

Auch hier offenbart sich derselbe Gegensatz zwischen Philosophie und Offenbarungsglauben. Wir beginnen mit dem rationellen Theile.

Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, deshalb ist er dazu bestimmt, Gott nachzuahmen oder ihm immer ähnlicher zu werden. cfr. de migratione Abrahami, Pf. III. 440: τέλος (τοῦ βίου) ἐστὶν κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωϋσῆν τὸ ἕπεσθαι θεῷ. Ebenso sagt er, de caritate, Mang. II. 404, oben, mit Beziehung auf eine besondre Bibelstelle, Gott weise uns darin auf die eine, vernünftige und wissenswerthe Lehre hin, daß der Mensch Gott ähnlich werden solle: μάθημα ἀναδιδάσκει τῇ λογικῇ φύσει πρεπωδέστατον, μιμεῖσθαι θεόν, καθ' ὅσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπόντα τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ἐξομοίωσιν. Diese Idee kehrt sehr oft wieder. Man vergleiche übrigens noch de decalogo, Mang. II. 197.

Erreichung der Bestimmung ist von Seiten des Gefühls Glückseligkeit. Es ist daher folgerichtig, wenn er Gottähnlich-

keit und höchstes Glück für eins und dasselbe erklärt. So de decalogo, Mang. II. 193, zu oberst: *εὐχῶν ἀρίστην εἶναι συμβέβηκεν καὶ τέλος εὐδαιμονίας, τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν.*

Das Mittel, das zur Gottähnlichkeit und durch sie zu Erreichung der göttlichen Bestimmung führt, ist Tugend. So de mundi opificio, Pf. I. 98, gegen unten: „Adam habe (im Stande der Unschuld), Alles zum Wohlgefallen des himmlischen Vaters gethan, auf denjenigen Wegen gehend, die durch die Tugenden gebahnt werden, und auf denen nur diejenigen Seelen wandeln, welche die Aehnlichkeit mit Gott als ihr Ziel ansehen: *πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἑπόμενος αὐτῷ κατ' ἴχνος ταῖς ὁδοῖς, ἃς ὡς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί· δι' ὧν μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι, τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν.* So noch oft.

An andern Stellen nennt er, ohne den Begriff der Gottähnlichkeit vermittelnd einzuschieben, die Tugend geradezu Gesetz und Bestimmung der Menschen. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 306, obere Mitte: *ὅρον ἔθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ.* Die Tugend gibt daher allein auch wahre Glückseligkeit. So quod deter. potiori insid. soleat, Pf. II. 184, unten. Abraham sagt hier: „*τὴν ἀρετὴν ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, καθάπερ τι κειμήλιον, καὶ διὰ τοῦτο εὐθὺς εὐδαιμονῶ, χρῆσις γὰρ καὶ ἀπόλαυσις ἀρετῆς, τὸ εὔδαιμόν ἐστι.* Einige Zeilen weiter unten wird dieser Satz mit den Worten wiederholt: *εὐδαιμονίαν χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ νενόηκα.* Ganz ähnlich de agricultura, Pf. III. 70, unten: *ὁ νόμος* (das mosaische Gesetz) *τὸ εὐδαιμονεῖν ἀρετῆς χρήσει τελείας περιγίγνεσθαι νομίζει, σῶον καὶ παντελῆ περιποιούσης βίον.* Man vergleiche noch de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte.

Weil nur die Tugend wahre Glückseligkeit verleiht, so

sagt er, de nobilitate, Mang. II. 437, das wahre Gut sey im Geiste zu suchen: „τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ἐκτὸς, ἀλλ' οὐδὲ τῶν περὶ σῶμα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ παντὶ μέρει ψυχῆς, ἀλλὰ μόνῳ τῷ ἡγεμονικῷ πέφυκεν ἐνδιαιτᾶσθαι.

Um aller dieser Eigenschaften willen wird die Tugend genannt Anfang und Ende. cfr. drittes Buch de vita Mosis, Mang. II. 162, gegen unten: „Wie der Kern einer Wallnuß beides ist, Anfang und Ende — Anfang nämlich, sofern er Saamen, Ende, sofern er Frucht ist — so verhält es sich auch mit den Tugenden. Eine jede derselben ist Anfang und Ende zugleich. Anfang, sofern sie nicht aus einer andern Kraft, sondern aus sich selbst emporwächst; Ende, sofern das Leben des Guten auf sie hinstrebt."

Aber was ist Tugend? Im Allgemeinen beschreibt er sie als Unterwerfung der αἰσθητὰ unter die νοητά. So de confusione linguarum, Pf. III. 374, gegen oben, wo er die Schlechten als Menschen beschreibt, welche die Sinne über den Gedanken stellen, und durch die Sinnenwelt die geistige zu vernichten streben, das von Natur zur Herrschaft Bestimmte zum Sklaven, und das Entgegengesetzte zum Herrn umbildend. Dieselbe Ansicht liegt einer Stelle der Schrift, quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 82, oben, zu Grunde: „der Mensch besteht aus zwei Theilen, aus reinem Geiste und aus der sinnlichen Hälfte. Letztere soll, nach der Lehre der Schrift, vom Geiste gleichsam beseelt und vernünftig gemacht werden, sofern nämlich die Sinne den Warnungen des Geistes folgen, und sich von der Außenwelt, welche anziehend und täuschend auf uns einwirkt, rein zu machen streben: (ἀξιοῖ (scilicet ὁ ἱερὸς λόγος) τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι, καὶ τρόπον τινὰ λογικὸν γενέσθαι, ταῖς μὲν νουθεσίαις ἀκολουθῆσαν, ἀγνεῦσαν δὲ τῶν ὁλκὸν καὶ ἀπατεῶνα προτεινάντων δύναμιν αἰσθητῶν).

Eine andere von den Stoikern entlehnte Begriffbestim-

mung der Tugend findet sich de migratione Abrahami, Pf. III. 470, oben: „Es heißt von Abraham (Genes. XII. 4.), daß er wandelte, wie ihm Gott befohlen. Hiemit sey jene von den besten Philosophen gepriesene Vorschrift gemeint: der Natur gemäß zu leben. Erreicht werde diese Regel, wenn der Geist der Tugend Bahn betrete, wenn er der reinen Vernunft und Gott folge, sich seiner Gebote erinnere, und alle in Wort und That verwirkliche."

Da die Tugend nach Philo im Uebergewichte des Geistigen über das Sinnliche besteht, so erklärt er sie folgerichtig, und dem Geiste des Alterthums gemäß, für eins mit der Weisheit. So de nobilitate, Mang. II. 442, gegen unten: „Es heißt von Abraham, er habe Gott geglaubt (Genes. XV. 6.), weil er zuerst die feste Ueberzeugung errang, daß nur ein Gott sey, und daß er Vorsorge trage für die Welt und ihre Theile. Da er auf diese Weise, Wissenschaft, der Tugenden höchste errang, so erhielt er mit dieser auch die übrigen Tugenden" (*κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, τὴν ἀρετῶν βεβαιοτάτην, συνεκτᾶτο καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας*). Ebenso de fortitudine, Mang. II. 377, oben: Es gibt einen doppelten Reichthum, den körperlichen, der im Ueberflusse an äußern Gütern besteht, und den geistigen. Diesen letzteren verschafft die Weisheit durch wissenschaftliche, sittliche und physische Lehrsätze, aus welchen sodann die Tugenden emporblühen (*τοῦτον τὸν (σεμνὸν) πλοῦτον σοφία χορηγεῖ διὰ λογικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ φυσικῶν δογμάτων καὶ θεωρημάτων, ἐξ ὧν φύεσθαι τὰς ἀρετὰς συμβέβηκεν*). Hier erscheint die Weisheit als *ἀρετὴ γενικὴ*, als Mutter der Tugenden, und die andern verhalten sich zu ihr, wie Arten zur Gattung. Zu vergleichen ist noch eine Stelle, de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, Mitte. „Wenn in einem Menschen Gedanke, That und Wort mit einander übereinstimmen, und alle drei das göttliche Gesetz zur Richtschnur nehmen, so herrscht Glück

in ihm, d. h., die reinste Weisheit und Einsicht: ἐὰν οἷα τὰ βουλεύματα, τοιοῦτοι οἱ λόγοι, καὶ οἷα τὰ λεγόμενα τοιαίδε αἱ πράξεις ὦσιν, εὐδαιμονία κρατεῖ, τοῦτ᾽ ἔστιν ἡ ἀψευδεστάτη σοφία καὶ φρόνησις. Σοφία μὲν γὰρ πρὸς θεραπείαν θεοῦ, φρόνησις δὲ πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν. Glückseligkeit ist unzertrennlich verbunden mit Erreichung der göttlichen Bestimmung; wenn sie nun eins mit Weisheit ist, so muß diese das höchste Streben des Menschen, also auch alle Tugenden umfassen.

Nach dem Bisherigen kann der Mensch nur durch Tugend und Weisheit das göttliche Wohlgefallen erringen. Da er aber, wie wir aus obigen Stellen wissen, von Natur verdorben ist, und seiner Bestimmung entgegenhandelt, so folgt, daß von Natur jeder Mensch dem göttlichen Zorne unterliegt. Auch diesen Schluß hat Philo gezogen, und zwar auf eine Art, die ganz an die Lehre des Apostels Paulus erinnert. Quod Deus sit immutabilis, Pf. II. 420, Mitte, sagt er über die Sündfluth und die Errettung Noah's: „Gott vergißt seiner großen Vatergüte nicht, auch wenn das ganze Menschengeschlecht, oder der größte Theil desselben durch Uebermaß der Sünde zu Grunde geht, sondern er reckt seine errettenden Arme aus, um die Sünder aufzunehmen, da er nicht will, daß unser Geschlecht gänzlich zu Grunde gehe. Deswegen heißt es auch von Noah, er habe Gnade gefunden vor Gott (Genes. VI. 8.), während die Andern für ihren Undank büßen mußten, auf daß das erbarmende Mitleid dem Strafgerichte über die Sünder beigemischt werde. Wie auch der Psalmendichter sagt: dein Erbarmen und dein Gericht will ich besingen (Ps. 101. 1.). Denn wenn Gott das Menschengeschlecht ohne Erbarmen richten wollte, so müßte er alle verdammen, da kein Mensch von der Geburt bis zum Grabe tadellos lebt, sondern theils freiwillig, theils unwillkürlich vielfach sündigt. Damit also das Geschlecht fortdaure,

wenn auch Einzelne zu Grunde gehen, mischt er die Erbarmung, um deren Willen er auch Unwürdigen seine Wohlthaten erzeigt, dem Gerichte bei, und das Mitleid ist früher bei ihm, als das Gericht: εἰ γὰρ βουληθείη ὁ θεὸς δικάσαι τῷ θνητῷ γένει χωρὶς ἐλέου, τὴν καταδικάζουσαν ψῆφον οἴσει· μηδενὸς ἀνθρώπων τὸν ἀπὸ γενέσεως μέχρι τελευτῆς βίον ἄπταιστον ἐξ ἑαυτοῦ δραμόντος, ἀλλὰ τοῦ μὲν ἑκουσίοις, τοῦ δὲ ἀκουσίοις χρησαμένου τοῖς ἐν ποσὶν ὀλισθήμασιν. Ἵνα οὖν ὑπάρχῃ τὸ γένος, καὶ ἂν πολλὰ τῶν ἰδικῶν βύθια χωρῇ, τὸν ἔλεον ἀνακίρνησιν, ᾧ πρὸς εὐεργεσίας καὶ τῶν ἀναξίων χρῆται· καὶ οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ᾽ ἐλεήσας δικάζει. Πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ᾽ αὐτῷ ἐστιν, ἅτε τὸν κολάσεως ἄξιον οὐ μετὰ τὴν δίκην, ἀλλὰ πρὸ δίκης εἰδότι. Wenn er in dieser Stelle behauptet, daß Niemand zu Recht vor Gott stehen könne, so sagt er etwas weiter unten, pag. 432. und 434., daß Alles, was wir von Gott erhalten, Gnade sey und nicht Verdienst, ja sogar, daß die Gnade die erste der göttlichen Eigenschaften sey, durch welche er auf die Welt wirke. „Was wollen die Worte besagen: „Noe fand Gnade bei Gott, seinem Herrn? Heißt es wohl, daß er eine besondere Gnade erhielt, oder daß er der Gnade würdig erachtet wurde? Aber das Erste ist darum nicht wahrscheinlich, weil ihm nichts Besonderes zu Theil wurde, das nicht auch alle andern organischen Wesen, ja selbst die Elementarnaturen genössen. Die zweite Erklärung hat einigen Schein für sich, wenn man annimmt, Gott erkläre diejenigen für würdig seiner Gnade, welche das göttliche Gepräge an ihnen, den geheiligten Geist (νοῦς), nicht durch schlechten Wandel verderben. Aber dennoch ist diese Erklärung nicht wahr; denn von welcher Art müßte der seyn, der die göttliche Gnade verdienen könnte? Ich glaube nicht einmal vom ganzen All könnte man dieß sagen, obgleich die Welt das größte und vollkommenste der göttlichen Werke ist.

Wollen nicht jene Worte etwa dieß besagen: Der Gerechte findet nach langem Forschen die Wahrheit, daß alles Göttliche Gnade sey, Erde, Wasser, Luft, Feuer, Licht, Wärme, Sterne, Himmel, Thiere u. s. w.?

Zwar tritt in diesen Worten, der für unseren Zweck wichtigste Begriff, daß der Mensch kein Verdienst habe, in den Hintergrund, nur in dem Satze: πηλίκον γάρ τινα εἰκὸς γενέσθαι τὸν ἄξιον χάριτος κριθησόμενον, durchschimmernd; aber dagegen ergänzen sich beide so eben angeführte Stellen dergestalt, daß sie jenen Satz, den wir beweisen wollen, vollkommen rechtfertigen.

Natürlich muß sich Gott der Menschen annehmen, wenn sie zum Ziele kommen sollen, weil sie von Natur verdorben sind. Dieß ist auch, wie wir schon oben zeigten, eine Hauptlehre Philo's. Vorerst, die Menschen sind in hohem Grade des göttlichen Beistandes bedürftig. So quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 28, oben: χρεῖός ἐστιν οὐ μετρίως ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδεμένος αἵματι, βοηθείας τῆς ἐκ θεοῦ. Zweitens, um uns zu helfen, pflanzt Gott die Tugenden in die Seele, sie sind alle sein Werk. So legis allegor. I., Pf. I. 146, Mitte: τὴν ἐπίγειον ἀρετὴν (es gibt nämlich auch eine himmlische, die bloß den seligen Naturen zukommt) σπείρει καὶ φυτεύει τῷ θνητῷ γένει ὁ θεός, μίμημα καὶ ἀπεικόνισμα οὖσαν τῆς οὐρανίου· ἐλεήσας γὰρ ἡμῶν τὸ γένος καὶ κατιδὼν ὅτι ἐξ ἀφθόνων καὶ πλουσίων κακῶν συνέστη, ἐπίκουρον καὶ ἀρωγὸν τῶν ψυχῆς νόσων ἀρετὴν ἐπίγειον ἐῤῥίζου. Hiemit ist zu vergleichen, de cherubim, Pf. II. 56: „Die Menschenseele ist ein Tempel des unsichtbaren Gottes; wenn sie nämlich durch die vorbereitenden Wissenschaften, wie Grammatik, Rhetorik und Musik gehörig zugerichtet ist, so dürfen wir gute Hoffnungen fassen, und die Ankunft der göttlichen Kräfte erwarten. Diese steigen herab, um uns zu heiligen und zu reinigen, nach dem

f[illegible] aus Abram in Abraham verwandelt ward, da
[illegible]in Mann Gottes, weßwegen auch der Herr zu
[illegible] „ich bin dein Gott, wandle vor mir und sey
[illegible]nes. XVII. 1.). Ein solcher Mann Gottes hängt
[illegible] Gott allein, folgt ihm und richtet nach ihm die
[illegible] seines Lebens. Die Söhne der Erde aber haben den
[illegible]ist aus seinem Besitze, nämlich der Denkkraft, ausgetrieben,
und graben in den finstern Schachten des unbeseelten Fleisches.
Auf sie läßt sich der Ausspruch des Gesetzgebers anwenden:
beide werden zu einem Fleische (cfr. Genes. II. 24.); sie ha-
[illegible] das herrlichste Gepräge verfälscht, die bessere Stellung
[illegible]assen, und sind Ueberläufer geworden zum Schlechten, Ent-
[illegible]

[illegible] Eintheilung findet sich, de profugis, Pf.
[illegible] gegen oben. Es wird hier eine Tugend vor Gott
[illegible]o vor den Menschen unterschieden; diese ist die niedere,
jene die höhere; diese bewährt sich im praktischen Leben, jene in der Beschauung. Er äußert sich folgendermaßen: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttlichen Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten; denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher zuerst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichest.“

Anders und scheinbar diesen beiden Stellen widersprechend äußert er sich in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 22, Mitte: „Es gibt ein dreifaches Leben: ein Gott zugewandtes, ein kreatürliches, ein aus beiden letzteren gemischtes (*ζωῆς τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεὸν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν*). Das erstere ist nie zu uns herniedergestiegen, noch in Leibes Nöthen gerathen; das Kreatürliche steigt nie empor, noch sucht es emporzusteigen, sondern steckt in der unreinen Höhle, und

Stellen zu Grunde liegt, strenge durchführen wollte, so würde der Unterschied von Gut und minder Gut, oder von Gut und Schlecht, am Ende auf geringeren oder höhern Grad göttlicher Einwirkung auf die Seelen, oder auf die Unterlassung derselben, zurückkommen. Allein, so weit geht Philo nicht; vielmehr erlaubt er sich dieselbe Inconsequenz, die in allen theologischen Systemen, welche die Verderbtheit der menschlichen Natur und die Gnadenwirkungen anerkennen, außer dem augustinischen, wiederkehrt; er läßt nebenbei auch die menschliche Selbstthätigkeit gelten.

Dieß ersieht man schon aus seiner Eintheilung der Menschen nach der Tugend. Er unterscheidet nämlich irdische, himmlische und göttliche Menschen. So de gigantibus, Pf. II. 382: „die Stelle, Genes. VI. 4: οἱ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ἡμέραις ἐκείναις, sey nicht wörtlich zu nehmen, als wären damals Riesen auf Erden gewesen, sondern die Schrift will uns in diesen Worten andeuten, daß es dreierlei Menschen gibt, irdische, himmlische und göttliche. Die irdischen sind die, welche in das Fleisch versunken sind, und nur das treiben, was Lust erregt. Himmlische Menschen sind alle Freunde der Kunst, der Wissenschaft und Weisheit, denn das Himmlische in uns ist der Geist. Der Geist aber beschäftigt sich mit himmlischen Dingen, mit den Wissenschaften und Künsten, um sich durch Betrachtung der übersinnlichen Dinge zu üben und zu stärken. Göttliche Menschen endlich sind die Priester und Propheten, welche es verschmähten, Bürger der Erde zu werden, sondern alles Sichtbare und Sinnliche überfliegend, in die geistige Welt einwanderten und sich in den Staat unvergänglicher Ideen einschreiben ließen. So lange sich Abraham in dem Lande und den Ansichten der Chaldäer umtrieb, war er ein himmlischer Mensch, da er die Natur der Himmelskörper untersuchte, und über die Ursachen der Dinge nachforschte. Als er aber eines Bessern belehrt und

sein Name aus Abram in Abraham verwandelt ward, da wurde er ein Mann Gottes, weßwegen auch der Herr zu ihm spricht: „ich bin dein Gott, wandle vor mir und sey fromm (Genes. XVII. 1.). Ein solcher Mann Gottes hängt an seinem Gott allein, folgt ihm und richtet nach ihm die Pfade seines Lebens. Die Söhne der Erde aber haben den Geist aus seinem Besitze, nämlich der Denkkraft, ausgetrieben, und graben in den finstern Schachten des unbeseelten Fleisches. Auf sie läßt sich der Ausspruch des Gesetzgebers anwenden: beide werden zu einem Fleische (cfr. Genes. II. 24.); sie haben das herrlichste Gepräge verfälscht, die bessere Stellung verlassen, und sind Ueberläufer geworden zum Schlechten, Entgegengesetzten."

Eine ähnliche Eintheilung findet sich, de profugis, Pf. IV. 240, gegen oben. Es wird hier eine Tugend vor Gott und vor den Menschen unterschieden; diese ist die niedere, jene die höhere; diese bewährt sich im praktischen Leben, jene in der Beschauung. Er äußert sich folgendermaßen: „Es ist nothwendig, daß die, welche der göttlichen Tugend nachstreben, zuvor der menschlichen Genüge leisten; denn es wäre Thorheit zu glauben, daß man das Höhere thun könne, wenn man zum Geringeren unvermögend ist. Bewähre dich daher zuerst in der Tugend vor den Menschen, damit du auch die göttliche erreichest."

Anders und scheinbar diesen beiden Stellen widersprechend äußert er sich in der Schrift, quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 22, Mitte: „Es gibt ein dreifaches Leben: ein Gott zugewandtes, ein kreatürliches, ein aus beiden letzteren gemischtes (ζωῆς τριττὸν γένος, τὸ μὲν πρὸς θεὸν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν). Das erstere ist nie zu uns herniedergestiegen, noch in Leibes Nöthen gerathen; das Kreatürliche steigt nie empor, noch sucht es emporzusteigen, sondern steckt in der unreinen Höhle, und

freut sich des Unraths; das dritte ist das Gemischte, welches oft von der besseren Stellung angezogen (ὑπὸ τάξεως ἀμείνονος ἀγόμενον, er vergleicht nämlich das Verhältniß des Menschen zur Tugend, mit der Stellung des Soldaten in einem Heere, den Tugendkämpfer mit einem Soldaten), aufwärts strebt, und dann in Gott versunken und selig ist; oft aber auch, von der schlechteren Stellung fortgerissen, wieder niedersinkt. Wo aber, wie auf einer Waage, die Schaale des besseren Lebens das Uebergewicht erhält, da wird das Gewicht des schlechteren aufgeschnellt und erscheint als leicht.“

Philo scheint sich zu widersprechen, wenn er oben sagt, es gebe Männer Gottes, und hier, es gebe kein göttliches Leben auf Erden; allein der Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen ἄνθρωπος θεοῦ, und βίος θεῖος. Jene gibt es wohl, wie er auch in dieser Stelle andeutet: θειάζει καὶ θεοφορεῖται, ὑπὸ τῆς ἀμείνονος ἀγόμενος τάξεως, aber ein göttliches Leben gibt es auf Erden nicht, weil kein Mensch immerfort in Gott lebt; denn ein solcher Zustand ist nur bei reinen, körperlosen Geistern oder im Himmel, nicht aber bei Seelen möglich, die sich in Leibes Nöthen befinden.

Noch stärker tritt die Selbstthätigkeit des Menschen hervor in der sehr wichtigen Lehre von den Wegen zur Tugend, zu der wir jetzt übergehen.

Es sind ihrer drei, durch Unterricht, Ascese und Natur. Diese Behauptung kehrt oft bei Philo wieder. So in dem ersten Buche von den Träumen, Pf. V. 74. u. flg.: „Wie kommt es, daß in dem Spruche, Genes. XXVIII. 13: εἶπεν ὁ κύριος, ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ, Abraham, der Vater Jakob's genannt wird, da er doch sein Großvater war, und daß bei Isaak, der doch sein wirklicher Vater ist, nicht steht: τοῦ πατρός σου. Es ist der Mühe werth, die Ursache dieser wichtigen Wortver-

setzung aufzusuchen. Wohl liegt sie in Folgendem. Zur Tugend gelangt man entweder durch Natur, durch Ascese oder durch Unterricht. Deßwegen schreibt Moses von drei weisen Stammhäuptern unseres Geschlechtes, die zwar nicht denselben Weg einschlugen, aber zu demselben Ziele gelangten. Der älteste von ihnen, Abraham, strebte auf dem Wege des Unterrichts nach der Tugend; der zweite erreichte sie durch angeborne Kraft, oder durch Natur; der dritte Jakob, durch ascetische Uebungen. Es gibt also drei Arten, um zur Weisheit zu gelangen, von diesen berühren sich die beiden äußersten am nächsten. Die Ascese ist nämlich eine Tochter des Unterrichts. Die Natur dagegen ist zwar beiden verwandt, als ihre gemeinschaftliche Wurzel, aber sie hat den entschiedensten Vorzug vor ihnen. Daher konnte nun Abraham, nachdem er durch Unterricht eines Besseren belehrt war, der Vater Jakobs genannt werden, der sich durch Ascese emporarbeitete. Nur ist weder Abraham noch Isaak als Mensch, sondern beide als Seelenkräfte zu nehmen, jener für diejenige Kraft des Geistes, die sich zum Unterrichte hindrängt, dieser für die Willigkeit zur Ascese. Wenn aber der Ascet kräftig nach dem Ziele läuft, und schon hell zu schauen beginnt, was er vorher nur im Dunkel und wie im Traume sah, so wird sein Name Jakob, der Fersenstoßer, in den höheren Israel, Beschauer Gottes, umgewandelt, und dann ist nicht mehr der lernende Abraham, sondern der selbst gelehrte Natursohn, Isaak, sein Vater.“

Das Verhältniß zwischen ἄσκησις und μάθησις wird genauer bestimmt, de nominum mutatione, Pf. IV. 356, Mitte u. flg.: „Man kann die Frage aufwerfen, warum Abraham, sobald er diesen Namen erhielt, nicht mehr mit dem früheren, Abram, genannt wird, Jakob aber, nachdem er Israel geheißen ward, so oft unter dem früheren Namen vorkommt? Der Grund liegt in dem eigenthümlichen Unter-

schiede zwischen ascetischer und erlernter Tugend. Wer nämlich auf dem Wege des Unterrichts reif wird, bleibt, vom Gedächtnisse und einer glücklichen Natur unterstützt, fest bei dem Erlernten. Der Ascete aber läßt manchmal nach, wenn er sich mit Anstrengung geübt hat, um die erschöpften Kräfte wieder zu ersetzen, wie es die Athlethen zu thun gewohnt sind. Außerdem erreicht der, welcher auf dem Wege des Unterrichts nach Tugend strebt, auch dadurch Unveränderlichkeit, daß er einen unsterblichen Lehrer (den Logos) hat, und unsterblichen Unterricht von ihm empfängt. Der Ascete dagegen hat nur seinen eigenen freien Willen für sich, denselben anstrengend, um das der Kreatur angeborne Verderben auszutreiben; aber wenn er auch das Ziel der Vollendung erreicht, so fällt er doch bisweilen, ermattet von der Anstrengung, in das frühere Uebel zurück. Der letztere ist mehr im Kampfe geübt, jener aber glücklicher, denn er hat einen andern zum Lehrer, während der Ascete aus sich herausarbeitet, und mit Eifer und fortgesetzter Anstrengung in das Wesen der Dinge einzudringen sucht. Deßwegen erhielt auch Abraham, nachdem er so weit gekommen war, daß er nicht mehr wankte, von dem unveränderlichen Gotte selbst seinen Namen, damit dadurch offenbar werde, daß er in seinem Wesen verharre, Jakob aber durch einen Engel, den Logos, zum Beweise, daß nur Gott allein bleibende Unwandelbarkeit geben kann.“

Das Verhältniß von ἄσκησις und μάθησις zur Natur, φύσις wird bestimmt in den gleich darauf folgenden Sätzen 508: „Von den drei Stammhäuptern des Geschlechts, haben nur die zwei äußersten, der erste und dritte, Abraham und Jakob, einen neuen Namen erhalten; der mittlere dagegen, Isaak, behielt immer denselben. Warum dieß? weil die erlernte und durch Uebung errungene Tugend der Vervollkommnung fähig ist, denn der, welcher Unterricht nimmt, strebt

nach Kenntnissen, die er noch nicht besitzt, der Ascete nach Kränzen und Preisen des Kampfes. Das selbstgelehrte Geschlecht der Natursöhne dagegen ist von vorn herein vollendet.“

Der Ascete nimmt nach diesen Stellen die niederste Stufe ein. Seine Eigenthümlichkeit besteht darin, daß er sich unaufhörlich abmüht, durch eigene Kraft das Ziel zu erringen. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 68: „In der Himmelsleiter, welche Jakob im Traume sah, schauete er vielleicht ein Bild seines eigenen Lebens; denn die Ascese ist ihrer Natur nach ungleich, bald steigt sie in die Höhe, bald sinkt sie wieder herab, bald fährt sie mit gutem Winde, bald kämpft sie mit schlechtem, bald ist der Ascete voll Leben, bald todt und begraben, so daß sich die Worte Homer's auf ihn anwenden lassen (Odyssea XI. 303.):

Ἄλλοτε μὲν ζώουσ᾽ ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ᾽ αὖτοι —
Τεθνᾶσι.

In der That ist ihr Leben von dieser Art. Die Weisen haben nämlich den Himmel zur Wohnung erhalten, da sie unausgesetzt in die Höhe streben; die Schlechten aber die Höhlen des Hades, weil sie vom Anfange bis zum Ende auf den Tod hinarbeiten und sich der Verwesung freuen. Der Ascete dagegen, in die Mitte gestellt zwischen beide, steigt wie auf einer Leiter auf und ab, bald von der besseren Natur emporgezogen, bald wieder herabgedrückt durch die schlechtere, bis der Schiedsrichter und Herr aller Kämpfe dem bessern Theile den Sieg verleiht, den schlechteren auf immer zerstörend.“

Gegenstand der Ascese ist, wie aus den angeführten Stellen erhellt, beides, Wissenschaft und praktische Uebung der Tugend, welche hauptsächlich in Unterdrückung des Fleisches und seiner Lüste besteht. So im ersten Buche de somniis, Pf. V. 56: „Die Worte (Genes. XXVIII. 11.): καὶ ἔλαβεν Ἰακὼβ ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς

κεφαλῆς αὐτοῦ, haben auch nach der wörtlichen Erklärung einen guten Sinn; sie bezeichnen das harte und rauhe Leben des Asceten. Diese betrachten Mäßigung, die Kunst mit wenigem zu leben und Ausdauer als die Grundpfeiler des Lebens, sie verachten Geld und Ruhm, selbst Speise und Trank, sofern sie der Hunger nicht zwingt, davon zu kosten; sie sind im Dienste der Tugend gleichgültig gegen Kälte und Hitze; von kostbaren Kleidern wissen sie Nichts."

Name und Begriff von ἄσκησις war in den griechischen Schulen entstanden; aber wie man aus diesen Stellen ersieht, hatte ihr die alexandrinische Ansicht von der Ungöttlichkeit der Materie und Verderbtheit der Kreatur bereits eine eigenthümliche Färbung gegeben.

Der zweite und höhere Weg zur Tugend ist Studium, oder Unterricht. Sein Vorzug vor dem andern, früher genannten geht aus den angeführten Stellen hervor, wie denn überhaupt die Wissenschaft bei Philo den höchsten Rang einnimmt. cfr. de profugis, Pf. IV. 238, unten: τὸν πρακτικὸν τοῦ θεωρητικοῦ βίον, προαγῶνά τινα ἀγῶνος τελειοτέρου, καλὸν διαθλῆσαι προτέρον. Dieser Weg hat übrigens, wie sich von selbst versteht, viele Stufen; aber die Art, in der Philo diese Idee ausdrückt, ist eigenthümlich und erinnert an das neue Testament. So de congressu quaerend. erudit. grat., Pf. IV. 150. u. flg. Er erklärt hier die Aufforderung Sarah's an Abraham (Genes. XVI. 2.), er solle sich zu ihrer Sklavin Hagar legen, und Saamen erwecken, mystisch dahin: „Ehe die Tugend, Sarah, dem νοῦς, Abraham, gebären kann, muß dieser vorher sich zur Hagar, d. h. der ἐγκύκλιος θεωρία, oder zu den προπαιδεύματα ἐγκύκλια gesellen. Diese Vorkenntnisse sind Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik und Dialektik. Nun fährt unser Theosoph so fort: „In diesen und ähnlichen Kenntnissen mußt du dich zuvor üben, denn vielleicht mag es dir, wie so vielen andern,

gelingen, durch die untergeordneten Tugenden, den wahrhaft königlichen bewährt zu werden. Siehst du nicht, wie auch unser Leib nicht gleich feste Nahrung erträgt, sondern zuerst mit einfacher Milchspeise ernährt werden muß. Auf ähnliche Weise sind die Vorwissenschaften für die Seele jugendliche Nahrung: „οὐκ ὁρᾷς ὅτι καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν οὐ πρότερον πεπηγυίαις καὶ πολυτελέσι χρῆται τροφαῖς, πρὶν ἢ ταῖς ἀποικίλαις καὶ γαλακτώδεσιν ἐν ἡλικίᾳ τῇ βρεφώδει; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῇ ψυχῇ παιδικὰς μὲν νόμισον ἡυτρεπίσθαι τροφὰς τὰ ἐγκύκλια.“ Das Bild der Milchspeise findet sich bekanntlich auch bei Paulus; es muß den Alexandrinern sehr geläufig gewesen seyn, was daraus zu schließen ist, daß es von Philo sehr häufig gebraucht wird. So de migratione Abrahami, Pf. III. 424, obere Mitte: „die Weisheit sey die Heimath des gott= und natur=gelehrten Geschlechtes, das sich nicht begnügt mit Milchspeisen wie Kinder u. s. w.“ Deßgleichen im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 120, Mitte: „Moses führe den Isaak als Bild vollkommener Tugend auf: ἀπογράφει γὰρ αὐτὸν ἀπογαλακτιζόμενον, ἁπαλαῖς καὶ γαλακτώδεσι, νηπίαις τε καὶ παιδικαῖς τροφαῖς οὐ δικαιοῦντα χρῆσθαι τὸ παράπαν, ἀλλ' εὐτόνοις καὶ τελείοις.“ Endlich kommt es noch vor, quod omnis probus liber, Mang. II. 470, Mitte: „Seelen, welche sich noch nicht für das Gute oder Böse entschieden haben, und gleichsam noch nackt sind, müsse man eine Amme geben, und ihnen, statt Milch, die enkyklischen Vorbereitungswissenschaften reichen.

Der dritte Weg zur Tugend ist endlich die Natur selbst, dieß ist der königliche und beste. Sein großer Vorzug besteht darin, daß derjenige, der ihn wandelt, weder Uebungen noch Unterricht nöthig hat. So de congress. quaer. erud. grat. Pf. IV. 158, Mitte: „von Abraham und Jakob erzählt die Schrift, daß sie Kebsweiber oder mehrere Weiber gehabt, nur Isaak hat eine einzige Jugendgemahlin. Warum

dieß? Weil die erlernte und ascetische Tugend, deren sich jene beiden befleißigten, verschiedner, ächter und unächter, Hülfsmittel und Unterrichtsweisen bedarf: Τὸ δὲ αὐτομαθὲς γένος, fährt er fort, οὗ ἐκοινώνησεν Ἰσαὰκ, ἡ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρὰ, φύσεως ἁπλῆς καὶ ἀμιγοῦς καὶ ἀκράτου μεμοίραται, μήτε ἀσκήσεως, μήτε διδασκαλίας δεόμενον, ἐν αἷς παλλακίδων ἐπιστημῶν οὐκ ἀστῶν μόνων ἐστὶ χρεία. Θεοῦ γὰρ τὸ αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδίδακτον ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καλὸν ὀμβρήσαντος, ἀμήχανον ἦν ἔτι δούλαις καὶ παλλακαῖς συμβιῶσαι τέχναις, νόθων δογμάτων, οἷα παίδων, ὀρεχθέντα. Δεσποίνης γὰρ καὶ βασιλίδος ἀρετῆς, ὁ τούτου λαχὼν τοῦ γέρως, ἀνὴρ ἀναγράφεται. Καλεῖται δὲ παρὰ μὲν Ἕλλησιν ὑπομονὴ, παρὰ δὲ τοῖς Ἑβραίοις Ῥεβέκκα. Ebenso de profugis, Pf. IV. 296, gegen unten: πᾶς αὐτομαθὴς καὶ αὐτοδίδακτος οὐ σκέψεσι καὶ μελέταις καὶ πόνοις ἐβελτιώθη· γενόμενος δὲ εὐθὺς εὐτρεπισμένην εὗρε σοφίαν, ἄνωθεν ὀμβρηθεῖσαν ἀπ' οὐρανοῦ, ἧς ἀκράτου σπάσας εἱστιάθη καὶ διετελέσθη μεθύων τὴν μεθ' ὀρθότητος λόγου νήφουσαν μέθην. Οὗτός ἐστιν ὃν Ἰσαὰκ ὠνόμασαν οἱ χρησμοὶ κ. τ. λ. Auch hier ist Isaak der Gattungsname für dieses Geschlecht.

Darin sind sich aber die drei genannten Wege gleich, daß der Tugendhafte, mag er nun durch Ascese oder Unterricht nach oben streben, oder auch von Natur schon das Höchste besitzen, sich dem Leibe, soviel als möglich, entzieht; denn dieser ist ja die Quelle des Bösen.

Sehr stark ist die Nothwendigkeit dieser Regel ausgesprochen, de nominum mutatione, Pf. IV. 334, unten u. flg. Nachdem Philo hier die Meinung wiederholt hat, daß der Mensch von Gott und den Engeln gemeinschaftlich geschaffen worden sey, fährt er fort: „Nur die guten und weisen Menschen sind wahrhaft Gottes Geschöpfe. Der heilige Chor solcher Männer gibt aber nicht nur den Besitz äußerer Güter

auf, sondern auch das Fleisch verachten sie. Die Athleten freilich, welche den Körper gegen die Seele aufthürmen, strotzen von Kraft und Gesundheit; aber die Tugendkämpfer sind bleich, mager und abgezehrt; sie suchen die Körpermasse in Seelenkraft umzubilden, um ganz Geist zu werden. Mit Recht wird das Irdische vernichtet, wenn man Gott gefallen will; aber selten ist dieses Geschlecht auf Erden, doch nicht unmöglich zu finden."

Noch genauer wird dieselbe Idee entwickelt, de profugis, Pf. IV. 264, oben. Er erklärt hier die Aufforderung Mosis an die Leviten (Exodus XXXII. 27.): ἀποκτείνατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ, καὶ ἕκαστος τὸν ἔγγιστα αὐτοῦ, mystisch dahin: „Ein jeder muß den Bruder des Geistes, den Leib, den Nächsten des vernünftigen Theils der Seele, den unvernünftigen, den Nachbar des Geistes, die ausgesprochene Rede, tödten. Denn bloß dann mag der Geist in uns Diener Gottes werden, wenn erstlich der Mensch ganz in Seele aufgelöst wird, dadurch, daß der verbrüderte Leib, nebst seinen Begierden, weichen muß; zweitens, wenn die Seele ihr Nächstes, nämlich den unvernünftigen Theil (τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς μέρος), aufgibt. Dieser theilt sich, wie ein Strom, in fünf Arme, die Sinnen, und rührt durch diese die Macht der Leidenschaften auf. Endlich muß noch die Vernunft ihren angränzenden Nachbar, die Rede, entfernen, so daß nur das innere, geistige Sprechen übrig bleibt, erlöst von den Sinnen, erlöst vom Leibe, erlöst von der Rede des Mundes. Denn nur, wenn der Geist auf diese Weise für sich allein lebt, kann er das Wesen der Wesen rein und ungestört verehren."

Weil durch solche Anforderungen der Schein entstehen könnte, als werde von dem Tugendkämpfer völlige Trennung vom Leibe verlangt, und also der Tod ihm zum Ziele gesetzt, so verwahrt er sich an andern Orten gegen diese Folgerung.

So de migratione Abrahami, Pf. III. 410: „Verlaß den Leib, die Sinne und die Erde, will nicht soviel heißen: trenne dich wesentlich von ihnen, da ja sonst der Tod gefordert würde, sondern es heißt bloß: entferne dich geistig von diesen Dingen, laß dich nicht von ihnen beherrschen, es sind deine Unterthanen." Hiemit vergleiche man noch die Stellen, de vita Mosis II, Mang. II. 163, oben, de ebrietate, Pf. III. 216, oben, de profugis, IV. 248, oben.

Da nach diesen Stellen Entfernung vom Leibe die erste Bedingung der Tugend ist, so darf man sich nicht wundern, wenn Philo dieses Streben bei allen gefeierten Männern des alten Bundes nachweist. Besonders geschieht dieß im Leben Mosis. So, gleich im Anfange des dritten Buches, wo er zeigt, daß Moses nicht nur Gesetzgeber und König, sondern auch Prophet im höchsten Sinne des Worts gewesen sey. „Hiezu gehörte," fährt er, Mang. II. 145, unten, fort, „daß er nicht nur die Seele, sondern auch den Leib heiligte, daß er sich von jeder Leidenschaft, und von Allem, was zur sterblichen Natur gehört, wie Speise und Trank, und Umgang mit den Weibern, rein hielt. Letzteren verschmähte er seit vielen Jahren, und fast seit der Zeit, da er zuerst als Prophet auftrat, weil er immer für die göttlichen Orakel bereit seyn wollte. Von Speise und Trank enthielt er sich 40 Tage lang, offenbar, weil er in göttlicher Beschauung eine höhere, von oben strömende Nahrung fand, durch welche zuerst seine Seele, dann auch sein Leib, an Kraft und Schönheit gewann, so daß diejenigen, die ihn nachher sahen, kaum ihren Augen trauten. Denn er bestieg auf göttlichen Befehl einen hohen, sonst unzugänglichen Berg in jener Gegend, blieb die ganze Zeit daselbst, ohne Lebensmittel bei sich zu haben, und nach 40 Tagen kam er wieder herunter, viel schöner von Antlitz, als er war, da er hinanstieg, so daß Alle, welche ihn sahen, erstaunten, und den Anblick des sonnenähnlichen Glanzes, der

ihnen entgegenstrahlte, kaum ertragen konnten (ὥστε τοὺς ὁρῶντας τεθηπέναι καὶ καταπεπλῆχθαι, καὶ μηδὲν ἐπιπλέον ἀντέχειν τοῖς ὀφθαλμοῖς δύνασθαι κατὰ τὴν προσβολὴν ἡλιοειδοῦς φέγγους ἀποστράπτοντος). Unwillkürlich denkt man bei diesen Worten an die Verklärung Christi auf dem Berge.

Derselbe Preis des strengen über alle Körperlust erhabenes Leben Mosis kehrt wieder im ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 105, oben, und ibidem, Mang. II. 84, unten.

Sichtlich liegt in diesen Stellen das Bestreben, den Gesetzgeber zu einem der größten Feinde des Fleisches zu machen, nicht, weil er im Pentateuch so geschildert wird, sondern, weil Philo's Ansichten diese Darstellung forderten.

Aber es ist noch nicht genug, daß die Seele sich vom Leibe, den Sinnen, der Rede abtrenne, auch aus sich selbst soll sie, wo möglich, herausgehen. So quis rerum divinar. haeres sit, Pf. IV. 30. u. flg. Hier sagt er, mit Beziehung auf den Spruch, Genes. XV. 4: εὐθὺς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν, λέγουσα, οὐ κληρονομήσει σε οὗτος, ἀλλ' ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ, κληρονομήσει σε. „Wer wird dein Erbe seyn, nicht der Geist, der freiwillig im Gefängnisse des Leibes verharrt, sondern, der sich von diesen Banden befreit, der außerhalb der Mauern heraustritt, und wo möglich sich selbst verläßt. Denn es heißt ja, der aus dir herausgeht, wird dich erben. Wenn du also die göttlichen Güter zu erben wünschest, o Seele, so verlasse nicht allein die Erde, d. h., den Leib, die Verwandtschaft, d. h., die Sinne, das Vaterhaus oder die Rede, sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus, wie die Korybanten, welche von göttlicher Begeisterung trunken sind. Denn nur da ist Erbschaft der himmlischen Güter, wo die Seele begeisterungsvoll, nicht mehr bei sich selbst ist, sondern in göttlicher Liebe schwelgt, und von der Wahrheit geleitet, hinauf zum Vater gezogen wird.“

Ebenso im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 268, oben: „Der Geist, der nach Freiheit strebt, muß alles Sinnliche, wie die Organe, die Täuschungen eines sophistischen Verstandes verlassen; ja sich selbst muß er aufgeben. Deßhalb ruft auch die Schrift, das Loos eines solchen Geistes preisend, aus (Genes. XXIV. 7.): der Herr des Himmels und der Erde, der mich aus meines Vaters Hause genommen hat! Wer noch im Leibe und unter dem sterblichen Geschlechte wohnt, darf Gott nicht nahen, sondern nur derjenige vermag es, den Gott aus diesen Banden befreit. Deßwegen geht auch die Seelenfreude, Isaak mit Namen, wenn sie allein in Gott seyn will, hinaus, sich und den eigenen Geist fliehend; denn es heißt (Genes. XXIV. 63.): Isaak ging hinaus auf das Feld gegen Abend, um zu beten. Und auch Moses, die Prophetenrede, spricht (Exod. IX. 29.): Wenn ich aus der Stadt, d. h. der Seele, hinausgehe, will ich meine Hände ausbreiten, d. h., ich will alle meine Handlungen dem Herrn, vor dem keine Bosheit verborgen bleibt, vorlegen, und ihn zum Zeugen und Richter derselben machen. Wenn nämlich die Seele sich ganz ihrer selbst entäußert, und Gott hingegeben hat, hört das Getümmel der Sinne, welches durch die äußeren Gegenstände angeregt wird, auf, und es herrscht vollkommene Ruhe. Aber dieß geschieht nur dann, wenn die Seele aus sich selbst heraustritt, und Gott ihre Handlungen und Gedanken weiht."

Zur Erklärung dieser sonderbaren Idee verweisen wir auf einen Ausspruch im ersten Buche legis allegor., Pf. I. 154, unten, wo er sagt: der Geist könne in dem nämlichen Augenblicke, dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν), im Körper zu Alexandrien seyn, der Kraft nach aber, in Sicilien oder in Italien, oder gar im Himmel, sobald er nämlich über diese Gegenstände nachdenke.

Der Zweck dieses Heraustretens aus dem eigenen Ich

ist, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, das Verlangen in Gott zu versinken. In einem schönen Bilde wird dieß ausgedrückt, de ebrietate, Pf. III. 238. Er sagt hier, mit Beziehung auf die Worte Hannas, 1 Sam. I. 15: *γυνὴ ἡ σκληρὰ ἡμέρα ἐγώ εἰμι, καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πέπωκα, καὶ ἐκχέω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου.* „Anna behauptet, daß sie keinen Wein, noch sonst starkes Getränke zu sich nehme, und rühmt sich der Nüchternheit ihres Lebens. In der That ist es auch viel, einen freien, reinen, von keiner Leidenschaft betrunkenen Sinn zu bewahren. Wem dieses gelingt, der mag sich selbst als reines Trankopfer dem Herrn ausgießen. Denn was bedeuten die Worte: ich will meine Seele dem Herrn ausgießen, anders, als, ich will mich ihm heiligen, dadurch nämlich, daß die Bande, welche die eitlen Sorgen des sterblichen Lebens um uns schlingen, gesprengt werden, daß der Geist aus sich selbst heraustritt, die Gränzen des Weltalls erreicht, und selbst den himmlischen Anblick des Ungezeugten genießet."

Dieß ist nun aber eine außerordentliche Höhe der Vollendung, die nur nach laugen Kämpfen erreicht werden kann. Philo unterscheidet daher Stufen, und zwar gewöhnlich drei: nämlich der Anfänger *ὁ ἀρχόμενος*, der Fortschreitende *ὁ προκόπτων*, endlich der Vollendete *ὁ τέλειος*. So sehr häufig z. B. de agricult., Pf. III. 72, Mitte: *ἁρμόττει πᾶσι τούτοις, ἀρχομένοις, προκόπτουσί τε καὶ τετελειωμένοις βιοῦν ἀφιλονείκως.*

Besonders oft spricht er von dem *τέλειος* und der *τελείωσις*. Dieser Begriff ist vielleicht zuerst von körperlicher Vollkommenheit entlehnt (z. B. de agricult. Pf. III. 6: *νηπίοις μὲν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα*), aber oft schimmert die Vergleichung mit den griechischen Mysterien durch, wie wir weiter unten zeigen werden. Bekanntlich spricht auch Paulus in seinen Briefen da und dort von τέ-

λειος und τέλειοι, woraus ersichtlich, daß der Begriff Gemeingut der alexandrinischen Theosophie war.

Dieser τέλειος ist der wahre ἄνθρωπος θεοῦ, da er sich Gott zum Eigenthume hingegeben. So de nominum mutatione, Pf. IV. 332, gegen oben: ὁ τέλειος — πάντως ἔστιν ἄνθρωπος θεοῦ. Er ist mehr als ein Mensch, und bildet das Mittelglied zwischen Gott und dem sterblichen Geschlechte. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 202, oben: τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωϋσῆς, ἀλλὰ μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως. Ebenso de fortitudine, Mang. II. 377, gegen oben. Ihm kommen, wegen dieser innigen Verbindung mit Gott, auch wahrhaft göttliche Eigenschaften zu. So die Unveränderlichkeit. Man vergleiche die Stellen, die wir oben im Capitel vom Logos beigebracht. Ferner die Freude, diese ist eigentlich eine rein-göttliche Eigenschaft. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, oben: ἐπίλυπον μὲν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς, ἢ παρόντων κακῶν, ἢ προσδοκωμένων. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις, εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα. Dennoch theilt er sie den Frommen mit. So in den nächstfolgenden Worten, wo er Gott sprechen läßt: „Obgleich die Freude mein ausschließliches Eigenthum ist, so theile ich sie doch, da Neid mir ferne liegt, denen mit, die würdig sind, d. h., den Frommen.“ Aehnlich sagt er, de septenario, Mang. II. 279, gegen unten: „Das Leben der Guten ist ein fortgesetztes Fest, und wenn der große Haufe ihnen nachahmen wollte, so wären alle Städte voll Glückseligkeit, und das Leben der Menschen eine Reihe von Festen.“

Das Wesen dieser Freude erklärt er, de praemiis ac poenis, Mang. II. 413, obere Mitte, sehr schön: „demjenigen, der Tugend durch Natur, ohne Anstrengung und Kampf zum Eigenthume erhielt, ward Freude als sein Preis zu

Theil; denn er wurde, wie die Griechen sagen, γέλως, wie die Chaldäer, Isaak genannt; das Lachen ist nämlich ein sichtbares Zeichen unsichtbarer innerer Freude. Freude aber ist die beste und edelste der menschlichen Empfindungen, durch welche die Seele durch und durch mit Wohlgefallen erfüllt wird, indem sie sich ihres himmlischen Vaters erfreut, ja selbst über das, was nicht zu unserer Lust ausfällt, wenn es nur nicht aus Bosheit, sondern zum Wohle des Ganzen geschieht. Denn wie ein Arzt bei großen und gefährlichen Krankheiten oft Theile des Körpers ablöst, um das Ganze zu retten, oder wie ein Steuermann, einen Theil seiner Ladung zur Rettung des Uebrigen in's Meer wirft, ohne daß Jemand einen solchen Arzt oder Steuermann tadelt, auf ähnliche Weise muß man überall das Urwesen bewundern, und Alles, was in der Welt geschieht, ausgenommen, wo Bosheit im Spiele ist, lobpreisen, nicht daran denkend, ob etwas uns Vortheil bringe, sondern, ob die Welt gleich einer wohlgeordneten Stadt zum Wohle des Ganzen regiert werde."

Es ist dieß ganz die Freude der Resignation.

Dennoch ist sie auf Erden nicht vollkommen, auch bei dem Weisesten nicht. So de vita Abrahami, Pf. V. 318, gegen unten: „μηδεὶς ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλ' ἐγκέκραται ἐξ ἀμφοῖν, περιττεύοντος τοῦ χείρονος. Ὅνπερ τρόπον καὶ τὸ φῶς ἐν οὐρανῷ μὲν ἄκρατον καὶ ἀμιγὲς σκότους ἐστὶν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ σελήνην ἀέρι ζοφερῷ κεκραμένον φαίνεται."

Neben der Freude, wird auch Friede Eigenthum des Weisen genannt. So de ebrietate, Pf. III. 200, unten: „Die hohe Belohnung der Leviten, die ihre Brüder auf Mosis Befehl tödteten (Num. XXV. 8.), d. h. der Weisen, die den Leib mit seinen Lüsten unterdrücken, sey Priesterthum und Friede," τὰ δὲ ἆθλα μεγάλα καὶ ἀδελφὰ εἰρήνη καὶ ἱερωσύνη.

Noch schöner de profugis, Pf. IV., das höchste Gut sey die Ruhe in Gott, welche allein dauernden Frieden gebe: *τρόφιμον γὰρ καὶ ἀπολαυστὸν μόνον, ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις, τὸ μέγιστον ἀγαθὸν περιποιοῦσα, τὴν ἀπόλεμον εἰρήνην.*

Neben diesen Gütern des Herzens und des Gemüths sind die höchsten Schätze des Geistes Eigenthum des *τέλειος*. Vollendung der Weisheit aber besteht im Schauen Gottes, und dieses wird den Vollkommenen zu Theil. So de congressu quaer. erudit. grat., Pf. IV. 164, obere Mitte: *τῷ μὲν οὖν ἀρίστῳ γένει, τὸ ἄριστον ὁρᾷν, τὸ ὄντως ὂν συμβέβηκεν.* Darum ist auch Israel Gattungsname der Weisen. So de ebrietate, Pf. III. 204, unten: *Ἰακὼβ μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος, ὅρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τοὔνομα· τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν.*

Aber über die Art dieses Schauens drückt er sich nicht bestimmt aus. Gewöhnlich nennt er es eine unvollkommene nur annähernde Erkenntniß; wie schon im Capitel von Gott gezeigt wurde. Ein Bild, das er oft für ein solches Schauen braucht, ist: *ὥσπερ διὰ κατόπτρου ἰδεῖν.* So de decalogo, Mang. II. 198, unten, der Geist schaue in der Siebenzahl die Allmacht: *ἐν τῇ ἑβδομάδι, ὡς διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα.* Ebenso de profugis, Pf. IV. 316, unten. Die Seele könne durch die Wissenschaft, wie durch einen Spiegel, Gott erkennen: *καθάπερ διὰ κατόπτρου, τῆς παιδείας, τὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν.* Auf dieselbe Weise braucht Philo diesen Ausdruck von den Therapeuten, de vita contemplativa, Mang. II. 483, unten: *ἅπασα ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζώῳ· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνο-*

ξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφερόμενα κατιδοῦσα, καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια, τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.

Dieses Bild muß der alexandrinischen Theosophie ebenfalls sehr geläufig gewesen seyn, da es auch in den Briefen des Apostels Paulus vorkommt.

An andern Orten stellt er dagegen das mystische Schauen viel höher, und macht es beinahe zu einem adäquaten. So de migratione Abrahami, Pf. III. 430, unten, eine sehr merkwürdige Stelle. „Die Worte Gottes an Moses, Deuter. XXXIV. 4: αὕτη ἡ γῆ, ἣν ἔδειξα τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, κἀκεῖ οὐκ εἰσελεύσῃ, seyen nicht als Drohung zu verstehen, wie einige Thoren gewollt haben — denn es wäre einfältig zu glauben, daß Gott das Land der Tugend seinen wahren Freunden entziehe und doch den Knechten verleihe — sondern er will uns ernstlich in diesen Worten an's Herz legen, daß etwas Anderes der Ort der Unmündigen, etwas Anderes der Ort der Vollendeten ist, der eine heißt Uebung, (ἄσκησις), der andere Weisheit; dann lehrt uns dieser Ausspruch zweitens, daß die herrlichsten Güter mehr zum Schauen, als zum Besitzthume geeignet sind. Denn wie sollte man auch etwas besitzen können, das an göttlicher Natur Theil hat? es zu schauen dagegen ist nicht unmöglich, zwar nicht für alle, sondern nur dem reinsten und geistigsten Geschlechte, dem Gott seine eigenen Werke zeigt, und dadurch der Gnaden höchste erweist: ἰδεῖν δὲ οὐκ ἀδύνατον, εἴη δ' ἂν μόνῳ τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ὀξυωπεστάτῳ γένει, ᾧ τὰ ἴδια ἐπιδεικνύμενος ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἔργα, μεγίστην πασῶν χαρίζεται δωρεάν. Es sind dieß fast dieselben Worte, wie Joh. V. 20. Dieses καθαρώτατον γένος muß jedoch stark beschränkt werden, wie schon der Superlativ anzeigt, und dürfte sich, außer Moses, höchstens auf einige der Patriarchen und Propheten beziehen.

Dieselbe Idee kehrt unter einem andern noch auffallenderen Bilde wieder, de praemiis ac poenis, Mang. II. 427, unten, wo er vom Geiste der Menschen im messianischen Zeitalter den Ausdruck gebraucht: νοῦς καθάρσεσι τελείαις καθαρθεὶς καὶ μύστης γεγονὼς τῶν θείων τελετῶν. Erinnern diese Worte nicht auf's lebhafteste an die paulinischen οἰκονόμοι τῶν θείων μυστηρίων? Uebrigens sind die Menschen in der messianischen Zeit nur deßhalb in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht, weil sie dann alle weise sind; darum gilt der angeführte Satz im Allgemeinen für den Weisen in seiner höchsten Vollendung. Sonst machen wir noch darauf aufmerksam, daß hier die Vergleichung mit den hellenischen Mysterien am Tage ist.

In keinem andern Theile der philonischen Theosophie sind die Parallelen mit dem neuen Testamente häufiger als hier. Den Eifer der Vollkommenen für die Tugend bezeichnet er mit den Worten: διψᾷν καὶ πεινᾷν καλοκαγαθίας. So de profugis, Pf. IV. 284, Mitte: „das (mystische) Manna, erleuchtet und versüßt die beschauende Seele, gießt den Strahl der Wahrheit über sie aus, und erheitert durch süße Ueberredung, die nach Frömmigkeit hungernde und dürstende Seele.“ Auf ähnliche Weise spricht er, de judice, Mang. II. 345, von solchen, die nach Gerechtigkeit dürsten, διψῶντες εὐνομίας.

Das Verhältniß des Vollendeten zu Gott wird bezeichnet durch die Ausdrücke: δουλεύειν θεῷ. So im zweiten Buche de somniis, Pf. V. 152, Mitte: τὸ δουλεύειν θεῷ πάντων ἄριστόν ἐστιν ὅσα ἐν γενέσει τετίμηται. Ebenso de cherubim, Pf. II. 56, unten: χαίρει ἐπ' οὐδενὶ μᾶλλον ἡ κεκαθαρμένη διάνοια, ἢ τῷ δεσπότην ἔχειν τὸν ἡγεμόνα πάντων ὁμολογεῖν. Τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα, καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς, καὶ πάντων, ὅσα τὸ θνητὸν γένος ἀσπάζεται, τιμιώτερον. Sonst

kommt auch der Ausdruck εὐαρεστεῖν θεῷ von demselben Verhältnisse vor, so de concupiscentia, Mang. II. 357, unten; oder πρὸς ἀρέσκειαν θεοῦ ζῆν, de victimis, Mang. II. 240, gegen oben.

Wieder ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist γνωρισθῆναι θεῷ. So quod deter. potior. insid. soleat, M. II. 184, oben: μεγάλα αὐτοὺς ὀνήσουσιν οἱ γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι. Aehnlich de nobilitate, Mang. II. 443, wo er von Abraham sagt: τῆς πρὸς θεὸν συγγενείας ὀρεχθῆναι, καὶ σπουδάσαι μηχανῇ πάσῃ γνώριμον αὐτῷ γενέσθαι.

Endlich kommt noch ein anderes, von dem Bisherigen ganz verschiedenes, dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nahe verwandtes Bild vor. Nämlich de praemiis ac poenis, Mang. II. 425, oben. Er spricht hier von der unglaublichen Fruchtbarkeit auf Erden in der messianischen Zeit, und sagt diese erklärend: οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας, καὶ ὁσιότητος ἀσκηθεὶς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, und einige Linien weiter unten: οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις. Philo hat zwar auch sonst Ausdrücke, wie θησαυρίζειν ἀρετάς u. s. w., aber im Ganzen scheint dieses Bild nicht in den Kreis seiner eigenthümlichen Ansichten zu gehören, sondern aus der palästinischen Theologie herübergekommen zu seyn, welche ein himmlisches Buch kennt, in das die Verdienste und Sünden der Menschen eingetragen werden.

Der Vollendete findet schon hier Seligkeit in dem Genusse jener geistigen Güter; aber auch seine äußere Belohnung fängt meist schon hier an, namentlich wird ihm ein einsames, ruhiges Leben zu Theil. So wird, de septenario, Mang. II. 279, ganz oben, das Leben der Gerechten so beschrieben: ὅσοι ἢ παρ' Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις ἀσκηταὶ σοφίας

εἰσὶ, ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπαιτίως ζῶντες, μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀνταδικεῖν αἱρούμενοι, τὰς τῶν φιλοπραγμόνων ὁμιλίας ἐκτρεπόμενοι καὶ κατὰ χωρία ποιούμενοι τὰς διατριβὰς, προβέβληνται δικαστήρια καὶ βουλευτήρια καὶ ἀγορὰς καὶ ἐκκλησίας, καὶ συνόλως, ὅπου τὶς τῶν εἰκαιοτέρων ἀνθρώπων θίασος ἢ σύλλογος, οἷα βίον ἀπόλεμον καὶ εἰρηναῖον ἐζηλωκότες, θεωροὶ τῆς φύσεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων ἄριστοι. Auch sonst wird die Einsamkeit gepriesen. So de Abrahamo, Pf. V. 240, Mitte: βάσκανον καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει, ὁ δὲ ἀστεῖος ἔμπαλιν ἀπράγμονος ζηλωτὴς βίου γεγονὼς ὑποχωρεῖ, καὶ μόνωσιν ἀγαπᾷ, λανθάνειν τοὺς πολλοὺς ἀξιῶν, οὐ διὰ μισανθρωπίαν — φιλάνθρωπος γὰρ, εἰ καί τις ἄλλος — ἀλλὰ διὰ τὸ προβεβλῆσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται, χαίρων μὲν ἐφ' οἷς στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γεγηθέναι καλόν. Ὧν ἕνεκα συγκλεισάμενος οἴκοι τὰ πολλὰ καταμένει, μόλις τὰς κλισιάδας ὑπερβαίνων· ἢ διὰ τοὺς ἐπιφοιτῶντας συνεχέστερον ἔξω πόλεως προελθὼν, ἐν μοναγρίῳ ποιεῖται τὰς διατριβὰς, ἥδιον συμβιωταῖς χρώμενος τοῖς ἅπαντος τοῦ γένους ἀνθρώπων ἀρίστοις, ὧν τὰ μὲν σώματα διέλυσεν ὁ χρόνος, τὰς δ' ἀρετὰς αἱ ἀπολειφθεῖσαι γραφαὶ ζωπυροῦσιν, διά τε ποιημάτων, καὶ τῶν καταλογάδην συγγραμμάτων, οἷς ἡ ψυχὴ πέφυκε βελτιοῦσθαι. Noch stärker ibidem 268 unten und 270 oben. Die andern Menschen betrachten die Einsamkeit als ein großes Uebel, nur Abraham nicht: μόνος δὲ οὗτος τοὐναντίον πεπονθέναι φαίνεται βίον ἥδιστον νομίζων, τὸν ἄνευ τῆς τῶν πολλῶν συνδιαιτήσεως. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν, τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι, καὶ αὐτὸ τοῦτο πρῶτον σπεύδοντες, ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει. Schon hatte man also dogmatische Gründe erfunden, um diesen Hang der Zeit zu beschö=

nigen. Deutlich genug thut sich hier das Jahrhundert kund, in dem das Mönchsleben entstand!

Bei den hohen Anforderungen an den τέλειος, ist es natürlich, daß es deren nur wenige gibt. Philo drückt diesen Gedanken in der Schrift, de septenario, durch das alttestamentliche Bild des Funkens aus, der in der Asche glimmt. cfr. Mang. II. 279, gegen unten: οὗτοι μὲν οὖν (scilicet ἀσκηταὶ τῆς σοφίας), ὀλίγος εἰσὶν ἀριθμὸς, ἐμπύρευμα κατὰ πόλεις ὑποτυφόμενοι σοφίας, ἕνεκα τοῦ μὴ κατὰ τὸ παντελὲς σβεσθεῖσαν ἀρετὴν ἐκ τοῦ γένους ἡμῶν ἀφανισθῆναι. Ein anderes, ganz dem neuen Testament entsprechendes Bild steht im zweiten Buche legis allegor., Pf. I. 236, oben: ἄτριπτος ὁ ἀρετῆς χῶρος, ὀλίγοι γὰρ βαίνουσιν αὐτὸν, τέτριπται δὲ ὁ κακίας. Noch ähnlicher den Worten der Bergpredigt kommt folgende Stelle aus der Schrift, de agricultura, Pf. III. 48, Mitte, wo er die Wollust mit einem viel betretenen Pfade vergleichend, sich so äußert: σχεδὸν γὰρ ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τοῦ μακροῦ γήρως ἐπιβαίνουσι καὶ ἐμπεριπατοῦσι, καὶ μετὰ σχολῆς καὶ ῥαστώνης ἐνδιατρίβουσι τῇ ὁδῷ ταύτῃ, οὐκ ἄνθρωποι, ἀλλά καὶ ὅσαι ἄλλαι ἰδέαι τῶν ζώων εἰσίν. Ἓν γὰρ οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ πρὸς ἡδονῆς δελεασθὲν ἕλκυσται, καὶ ἐμφέρεται τοῖς πολυπλοκωτάτοις δικτύοις αὐτῆς, ἃ πολὺς διεκδῦναι πόνος. Αἱ δὲ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁδοὶ, κἂν εἰ μὴ ἄβατοι, ἀλλά τοι πάντως ἄτριπτοι. Ὀλίγος γὰρ ἀριθμός ἐστι τῶν αὐτὰς βαδιζόντων, οἳ πεφιλοσοφήκασιν ἀνόθως, καὶ πρὸς μόνον τὸ καλὸν ἑταιρείαν ἔθεντο, τῶν ἄλλων ἁπαξαπάντων ἀλογήσαντες.

Bisher haben wir die Mittel, wodurch sich der Mensch das göttliche Wohlgefallen erwirbt, im Allgemeinen angegeben. Es ist nun noch übrig, daß wir die Tugenden im Einzelnen nach ihrer Rangordnung und ihrem Wesen bestimmen.

Sehr oft gibt Philo die stoische Eintheilung der vier Car-

dinaltugenden. So z. B. in den Stellen, wo er von dem Strome in Edem redet, der sich in vier Arme theilt. Er erklärt ihn dann für die Weisheit in der Gattung (ἀρετὴ oder σοφια γενικὴ), welche in die vier Tugenden, der Gerechtigkeit, Mäßigung, Einsicht und Tapferkeit zerfalle.

Diese Eintheilung ist bekanntlich hellenischen Ursprungs. Weit häufiger kommt eine andere den Alexandrinern eigenthümliche vor.

De praemiis ac poenis, Mang. II. 409 unten — 412, läßt sich Philo so vernehmen: „Die Griechen haben einen Mythos von Triptolemos, der auf einem Drachengespanne, durch den Himmel fahrend, überallhin Saamen auf die Erde streute. Dieß ist eine Erdichtung; denn im Anfange wuchsen alle Früchte durch die Vatersorge Gottes von selbst. Laßt uns lieber nach einem andern geistigen Saamen fragen, den der Weltenschöpfer zuerst in das heilige Saatfeld einer vernünftigen Seele ausstreute. Dieser erste Saame ist die Hoffnung, die Quelle alles Lebens. Denn aus Hoffnung erträgt der Kaufherr die Mühen eines wechselvollen Lebens, aus Hoffnung verläßt der Steuermann den sichern Hafen, übernimmt der Staatsmann die schwere Bürde der öffentlichen Geschäfte; aus Hoffnung übt sich der Athlete. Hoffnung auf Glückseligkeit endlich begeistert den Freund der Tugend zur Philosophie. Einige haben die Keime der Hoffnung in der Seele entweder wie Feinde verbrannt, oder aus Sorglosigkeit zu Grunde gehen lassen. Andere hinwiederum, die ihr hold schienen, haben statt Frömmigkeit Selbstsucht geübt, indem sie in sich selbst alle Ursache des Wohlergehens suchten. Alle diese sind verdammlich, nur der allein ist lobenswerth, der seine Hoffnung auf Gott setzt, als den Urheber und Erhalter der Kreatur. Welcher Ruhm wird nun dem zu Theil, der in diesem Kampfe den Sieg errungen? Er wird mit chaldäischen Namen Enos, auf griechisch ἄνθρωπος ge-

nannt; er erhält nämlich den gemeinschaftlichen Namen des Geschlechts zu seinem Eigenthume, zum Beweise, daß nur der für einen Menschen angesehen werden kann, der auf Gott hofft (Genes. IV. 26.). Der zweite Preis, nach der Hoffnung, kommt der Buße zu, welche zwar das unwandelbare, sündlose, sich selbst gleiche Seyn nicht erreicht, aber plötzlich von Eifer und Liebe zur Besserung ergriffen, sich beeilt, der Ungerechtigkeit und Selbstsucht, der sie bisher unterthan gewesen, abzusagen, um der Gerechtigkeit und Mäßigung sich hinzugeben. Ein doppelter Preis wird ihr zu Theil für doppelten Sieg, nämlich für die Entfernung vom Laster, und für die Erwählung der Tugend. Dieser doppelte Preis ist Versetzung an einen andern Ort und Einsamkeit (ἀποικία καὶ μόνωσις). Denn die Schrift sagt von dem, der den Angriffen des Leibes entwich, und zur Seele hinüberfloh (ἐπὶ τοῦ τὰς μὲν τοῦ σώματος νεωτεροποιΐας ἀποδράντος, αὐτομολήσαντος δὲ πρὸς ψυχήν), „er wurde nicht gefunden, denn Gott hatte ihn weggenommen.“ Durch die Wegnahme zeigt sie deutlich genug die Versetzung, durch das „Nicht gefunden werden,“ die Einsamkeit an. Beides paßt auch recht gut. Denn wenn ein Mensch sich fest entschlossen hat, über den Leidenschaften zu stehen und Lüste und Begierden zu verschmähen, so eile er ungesäumt weg vom Hause, weg vom Vaterlande und den Verwandten (Anspielung auf Genes. XII. 1.). Denn etwas Anziehendes hat die Gewohnheit, und es ist sehr zu fürchten, daß er wieder gefangen genommen werde, wenn er bleibt, da sich so viele Reize in seiner Nähe befinden, und die gewöhnten Gegenstände die schlafende Begierde leicht wieder wecken können. Viele haben sich schon durch Entfernung von thörichten Leidenschaften geheilt. Denn durch Abwesenheit ihres Gegenstandes wird die Lust kraftlos. Will sich aber Jemand auf diese Weise entfernen, so hüte er sich ja vor dem Umgange mit der Menge, und suche die Einsamkeit.

Auch in fremden Ländern finden sich die nämlichen Netze, die wir zu Hause geflohen, und welche den Unvorsichtigen leicht umgarnen, sobald er sich unter die Menge mischt. Denn der große Haufe ist die Ordnungslosigkeit, Arglist und Bosheit selbst, und wer nach Tugend strebt, kann sich unmöglich wohl unter demselben befinden.“

„Der dritte Preis wird der Gerechtigkeit zu Theil, und besteht darin, daß der Gerechte im gemeinsamen Verderben gerettet ward, und selbst die Gattungen der Thiere erhalten durfte; denn Gott wollte, daß derselbe zugleich der letzte des sündigen Geschlechtes, und der Anfang des schuldlosen seyn sollte, um diejenigen, welche die Vorsehung läugnen, zu überführen, daß nach dem göttlichen Gesetze Millionen von Ungerechten einem einzigen Gerechten nicht gleich an Werthe kommen. Diesen Mann nennen die Hellenen Deukalion, die Chaldäer Noah, unter welchem die große Fluth geschah.“

„Nach dieser Dreizahl tugendhafter Männer kommt eine zweite heiligere, aus demselben Stamme. Vater, Sohn und Enkel, strebten nach demselben Ziele des Lebens: dem Schöpfer und Vater der Welt wohl zu gefallen, verachtend die Güter, welche die Menge anstaunt, Ruhm, Reichthum und Lust, verachtend die Eitelkeit, die auf Täuschung gegründet, nur zum Truge führt. Dieses Geschlecht ist gering an Zahl, aber groß an Bedeutung, so daß die Erde es kaum faßt, und daß es zum Himmel emporragt. Denn von unsäglicher Liebe zum Uebersinnlichen gezogen, steigt es nach Erforschung des Irdischen zur körperlosen, intelligiblen Natur empor, keinen der Sinne mit sich bringend, sondern bloß dem Geiste und der Vernunft folgend. Der Anführer dieser gottliebenden Art, der erste, der aus der Eitelkeit zur Wahrheit überging, und auf dem Wege des Unterrichts nach Vollendung strebte, erhielt als seinen Antheil am hohen Kampfpreise den Glauben an Gott; der andere, der durch das Ge-

schenk der Natur die Tugend fand, die Freude; der dritte endlich, der durch rastlose Mühe zum Ziele kam, das Schauen Gottes. Was kann man auch schöneres und erhabeneres denken, als Gott zu glauben, das ganze Leben lang sich seiner zu freuen, und ihn zu schauen?"

„Wer nun Gott allein von ganzer Seele glaubt, der hat die Unsicherheit alles Vergänglichen und Kreatürlichen erkannt, und zwar nicht der Sinnen bloß, sondern auch des Verstandes. Jede dieser Kräfte hat nämlich einen eigenen Wirkungskreis, die eine (der Verstand), erforscht das Intelligible, ihr Zweck ist die Wahrheit; die andere, das Sichtbare, und ihr Ziel ist die Erscheinung. Die Unsicherheit der letzteren ist von selbst klar. Aber auch der Geist, der das Intelligible und sich selbst Gleichbleibende zu erkennen meint, verfällt oft in Irrthum. Denn da er sich mit einer unendlichen Menge von Einzelnheiten beschäftigen muß (um das Allgemeine herauszufinden), so sinkt zuletzt seine Kraft, und er ermattet wie ein Athlete, von der Uebermacht des Gegners überwältigt. Wem es aber glückt, alles Leibliche und Sichtbare zu überfliegen, und auf Gott allein zu bauen mit festem Sinne und unerschütterlichem Glauben, der ist in Wahrheit glücklich und dreimal selig." In den folgenden Sätzen wird die Freude als Eigenthum des Natursohnes, und das Schauen als Lohn des Asceten weiter ausgeführt.

Ganz dieselben Ideen wiederholt Philo nur weitläufiger in der Schrift, de vita Abrahami, Pf. V. 234—250. Wir begnügen uns jedoch der Kürze wegen bloß die Hauptpunkte herauszuheben. Ueber Enos, als den ersten aus der niedereren Trias äußert er sich, Mang. II. 2, unten, so: *ἐπειδὴ τοίνυν ἀρχὴ μετουσίας ἀγαθῶν ἐστιν ἐλπὶς, καὶ ταύτην οἷα λεωφόρον ὁδὸν ἡ φιλάρετος ἀνατέμνει καὶ ἀνοίγει ψυχὴ, σπουδάζουσα τυχεῖν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ, τὸν πρῶτον ἐλπίδος ἐραστὴν προσεῖπεν Ἐνὼς, τὸ κοινὸν τοῦ γένους ὄνομα*

κατ' ἐξαίρετον χάριν δωρησάμενος αὐτῷ. Χαλδαῖοι γὰρ τὸν ἄνθρωπον Ἐνὼς καλοῦσιν, ὡς μόνον πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου, τοῦ τὰ ἀγαθὰ προσδοκῶντος, καὶ ἐλπίσι χρησταῖς ἐφιδρυμένου. Ἐξ οὗ δῆλον ὅτι τὸν δύσελπιν οὐδ' ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνθρωποειδὲς ἡγεῖται θηρίον, τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐλπίδα, ἀφῃρημένον. Ὅθεν καὶ παγκάλως ὑμνῆσαι βουλόμενος τὸν εὔελπιν, προειπὼν ὅτι „Οὗτος ἤλπισεν ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν," ἐπιλέγει, „Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων," καίτοι πατέρων καὶ πάππων ἤδη γεγονότων. Ἀλλὰ τοὺς μὲν ἀρχηγέτας τοῦ μικτοῦ γένους ὑπέλαβεν εἶναι, τουτονὶ δὲ τοῦ καθαρωτέρου καὶ διηθημένου, ὅπερ ὄντως ἐστὶ λογικόν. Καθάπερ γὰρ ὁ ποιητὴς Ὅμηρος, μυρίων ὄντων ποιητῶν, κατ' ἐξοχὴν λέγεται, καὶ τὸ μέλαν ᾧ γράφομεν, καίτοι παντὸς, ὃ μὴ λευκόν ἐστι, μέλανος ὄντος, καὶ Ἄρχων Ἀθήνησιν, ὁ ἐπώνυμος, καὶ τῶν ἐννέα ἀρχόντων ἄριστος, ἀφ' οὗ οἱ χρόνοι καταριθμοῦνται· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἐλπίδι χρώμενον „ἄνθρωπον" κατ' ἐξοχὴν ὠνόμασε, τὰ πλήθη τῶν ἄλλων ἐφησυχάσας, ὡς οὐκ ἀξίων τῆς αὐτῆς προσρήσεως ἐπιλαχεῖν. Εὖ μέντοι καὶ τὴν βίβλον γενέσεως τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου προσεῖπεν, οὐκ ἄπο σκοποῦ· διότι γραφῆς καὶ μνήμης ἄξιος ὁ εὔελπις, οὐ τῆς ἐν χαρτιδίοις τοῖς ὑπὸ σητῶν διαφθαρησομένοις, ἀλλὰ τῆς ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει, παρ' ᾗ τὰς σπουδαίας πράξεις ἀναγράπτους εἶναι συμβέβηκεν. Weiter unten, sagt er, die Hoffnung zur Tugend stempelnd: τοσαῦτα μὲν ἀπόχρη περὶ ἐλπίδος εἰπεῖν, ἣν ἐπὶ θύραις οἷα πυλωρὸν ἡ φύσις ἱδρύσατο βασιλίδων τῶν ἔνδον ἀρετῶν, αἷς οὐκ ἔστιν ἐντυχεῖν, μὴ ταύτην προθεραπεύσαντας.

Von der zweiten Tugend, oder Enoch, sagt er Folgendes, Mang. II. 3, unten: δευτέραν δὲ ἔχει τάξιν μετὰ τὴν ἐλπίδα ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις μετάνοια καὶ βελτίωσις, ὅθεν ἑξῆς ἀναγράφει τὸν ἀπὸ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνονα μεταβαλόντα, ὃς καλεῖται παρὰ μὲν Ἑβραίοις Ἐνώχ,

ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν κεχαρισμένος, ἐφ' οὗ καὶ ταυτὶ λέλεκται, „ὡς ἄρα εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ Θεῷ, καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ Θεός.“ Ἡ γὰρ μετάθεσις τροπὴν ἐμφαίνει καὶ μεταβολήν· πρὸς δὲ τὸ βέλτιον ἡ μεταβολή, διότι προμηθείᾳ γίνεται θεοῦ. Πᾶν γὰρ τὸ σὺν θεῷ, καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄνευ θείας εὐφροσύνης, ἀλυσιτελές. Εὖ δ' εἴρηται τὸ „Οὐχ ηὑρίσκετο“ ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου, ἢ τῷ τὸν ἀρχαῖον ἐπίληπτον ἐξηλεῖφθαι καὶ ἠφανίσθαι βίον, καὶ μηκέτι εὑρίσκεσθαι, καθάπερ εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐγένετο, ἢ τῷ τὸν μετατεθειμένον καὶ ἐν τῇ βελτίονι ταχθέντα τάξει δυσεύρετον εἶναι φύσει. Den Uebergang zur dritten Tugend oder zu Noah, macht er, Mang. II. 5, so: οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ δευτερεῖα φέρεται μετάνοια τελειότητος, ὥσπερ καὶ ἀνόσου σώματος ἡ πρὸς ὑγείαν ἐξ ἀσθενείας μεταβολή. Τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω θείας ἵσταται δυνάμεως· ἡ δ' ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἐστι, μὴ τοῖς παιδικοῖς ἐπιμενούσης, ἀλλ' ἁδροτέροις καὶ ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης εὔδιον κατάστασιν ψυχῆς, καὶ τῇ φαντασίᾳ τῶν καλῶν ἐπιτρεχούσης. Ὅθεν εἰκότως τῷ μετανενοηκότι τάττει κατὰ τὸ ἑξῆς τὸν θεοφιλῆ καὶ φιλάρετον, ὃς Ἑβραίων μὲν γλώττῃ καλεῖται Νῶε, τῇ δὲ Ἑλλήνων ἀνάπαυσις, ἢ δίκαιος, οἰκειόταται προσρήσεις σοφῷ. Ἐμφανῶς μὲν ὁ δίκαιος· ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἣ καθάπερ ἐν χορῷ καλλιστεύουσα πρεσβεύει. Ἡ δ' ἀνάπαυσις, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐναντίον τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν, ταραχῶν καὶ θορύβων, στάσεών τε καὶ πολέμων αἰτίαν εἶναι συμβέβηκεν, ἣν μετίασιν οἱ φαῦλοι· ἠρεμαῖον δὲ καὶ ἡσυχάζοντα καὶ σταθερὸν ἔτι δὲ καὶ εἰρηνικὸν βίον οἱ καλοκἀγαθίαν τετιμηκότες.

Nach dieser ersten Trias tugendhafter Männer kommt die zweite höhere. Mang. II. 8, gegen unten: ἡ μὲν οὖν προτέρα τριὰς τῶν ἀρετὴν ἐπιποθησάντων δεδήλωται. Μεί-

ν δέ ἐστιν ἑτέρα, περὶ ἧς νυνὶ λεκτέον. Ἐκείνη μὲν γὰρ οἷς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν, αὕτη δὲ τοῖς ἀνδρῶν ἀθλητικῶν γυμνάσμασιν, ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ὄντως ἀλειφομένων ἀγῶνας, οἳ σωμασκίας καταφρονοῦντες, τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάζουσιν εὐεξίαν, ἐφιέμενοι τῆς κατὰ τῶν ἀντιπάλων παθῶν νίκης. Im Verlaufe der Schrift erhält wieder Abraham den Glauben, Isaak die Freude, Jakob das Schauen Gottes zu seinen Antheil.

Man sieht nun, diese beide Stellen, aus dem Buche de vita Abrahami und de praemiis ac poenis, stimmen genau mit einander überein. Dieß, so wie die große Sicherheit, mit der Philo seine sonderbaren Ansichten vorträgt, beweist zur Genüge, daß sie nicht seine eigene Erfindung, sondern dem Glauben seiner Zeit entnommen sind. Besonders auffallend die Erklärung, die er den Worten, Genes. V. 24: οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός, gibt. Auf die muthmaßliche Ursache derselben, werden wir später zu sprechen kommen.

Die Auszeichnungen der Männer aus der ersten Trias, der die ἐλπίς, μετάνοια und δικαιοσύνη, sind zweifellos als Tugenden geschildert, und zwar im Vergleiche mit der zweiten Trias, als niederere. Πίστις aber erscheint nicht sowohl als Tugend, denn als Lohn der Tugend, oder als ἆθλον. Dieß ist aber bloß der Fall wegen des Verhältnisses zu χαρὰ und ὅρασις θεοῦ, welche beide freilich Geschenke von oben sind, und nicht als tugendhaftes Thun bestimmt werden konnten. Wollte er diese als ἆθλα darstellen, so mußte er es denn so mit der πίστις machen, dieweil er Abraham in eine Reihe mit Isaak und Jakob stellte. Sonst dachte sich Philo den Glauben bestimmt als Tugend, und zwar als eine der vollendetsten, was aus einem Schwarme von Stellen hervorgeht. So de cherubim, Pf. II. 46, Mitte: „Gott allein gehört Alles an; was wir haben, ist sein Geschenk. Wer

diese Wahrheit recht erkannt hat und in seiner Seele bewahren kann, nur der allein bringt Gott ein tadelloses und schönes Opfer dar, nämlich den Glauben: *ἄμωμον καὶ κάλλιστον ἱερεῖον οἴσει θεῷ, πίστιν.*“ Als reines Gott wohlgefälliges Opfer ist aber der Glaube zugleich Tugend; denn nur diese gefällt Gott, nach der philonischen Lehre.

Als unumgänglich nothwendig, um die Gnade Gottes zu verdienen, erscheint die *πίστις*, **de ebrietate**, Pf. III. 266, Mitte. Er behandelt hier seinen beliebten Satz, daß man sich von den Lüsten des Fleisches befreien und auf das Nothwendigste beschränken müsse. Diejenigen, welche dieß nicht thun, sind Eunuchen, wie z. B. der Mundkoch Pharao's ein Eunuche genannt wird (Genes. XXXIX. 1.); denn ein Verschnittener heißt mystisch ein Mensch, der keine Kraft zur Tugend hat. Von diesen sagt Moses, daß sie nicht in die Gemeinde Gottes eintreten dürfen (Deuter. XXIII. 1.), denn was würde auch das Anhören heiliger Reden solchen Seelen nützen, welche keine Tugend in sich erzeugen mögen, da ihnen der Glaube entnommen ist, und da sie also die segensreichsten Lehren nicht in sich aufnehmen können. (*Τί γὰρ τῷ σοφίας ἀγόνῳ, λόγων ἀκροάσεως ἱερῶν ὄφελος, ἐκτετμημένῳ πίστιν, καὶ παρακαταθήκην βιωφελεστάτων δογμάτων φυλάξαι μὴ δυναμένῳ;*) Glaube erscheint hier als die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes, nach Anleitung der mosaischen Lehre, und hat eine der christlichen ganz ähnliche Bedeutung.

Etwas verschieden lautet eine Stelle, **de confusione linguarum**, Pf. III. 328. Er handelt hier von, Exodus VII. 15, welchen Spruch er anders, als der heutige Text lautet, so anführt: *ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀφικνεῖται, σὺ δὲ στήσῃ συναντῶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ.* „Geht nicht der Schlechte hin, sich dem Strome der Leidenschaften und der Bosheit zu überlassen? Der Weise aber erhält, als Auszeichnung von Gott, dem Unwandelbaren, daß er ihm ähnlich fest

stehen darf. Denn es heißt auch sonst von ihm: *σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ* (Deuter. V. 31.), um anzuzeigen, daß er alle Zweifel und Unentschiedenheit einer wankenden Seelen ablege, und dagegen die feste, unerschütterliche Eigenschaft, den Glauben, anziehe." Die *πίστις* ist hier das Gegentheil des Zweifels, also festes Vertrauen, Zuversicht. Merkwürdiger ist eine andere Stelle aus dem Buche de migratione Abrahami, Pf. III. 472, zu oberst. Es heißt (Deuter. X. 20.): „Du sollst den Herrn, deinen Gott, fürchten, ihm sollst du dienen und ihm anhängen." Was ist nun der Leim, der uns an Gott kittet? Es ist die Frömmigkeit und der Glaube; denn die Tugenden verknüpfen und einigen die Seele mit dem unvergänglichen Wesen. Gleichwie es von Abraham heißt, er habe sich Gott im Glauben genaht. (*Τίς οὖν ἡ κόλλα; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν. Καὶ γὰρ Ἀβραὰμ πιστεύσας ἐγγίζειν θεῷ λέγεται.* Hier wird die *πίστις* der *εὐσέβεια* gleichgesetzt und zur ersten Tugend.

Quis rerum divin. haeres sit, Pf. IV. 40, unten, nennt er den Glauben geradezu die vollendetste der Tugenden. Er äußert sich hier über, Genes. XV. 6, *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ*, auf folgende Weise: „Es möchte wohl einer sagen, wie könnt ihr diesen Glauben für so lobenswerth halten? Wer sollte denn dem höchsten Gotte, wenn er etwas verspricht, sein Vertrauen verweigern, wäre es auch sonst der gottloseste Mensch? Einem solchen antworten wir: hüte dich wohl, o Bester! ohne Prüfung dem Weisen sein gebührendes Lob zu rauben, oder dem Unwürdigen die vollendetste der Tugenden, den Glauben zuzuschreiben, und unsere Ansicht über diese Sache zu tadeln. Denn wenn du sie tiefer betrachtest, und nicht bloß auf der Oberfläche stehen bleibest, so wirst du erkennen, daß es unendlich schwer ist, Gott allein, mit Ausschluß alles andern, zu vertrauen, und zwar wegen unserer Verwandtschaft

mit dem Irdischen, welche uns verleitet, auf Geld, Ruhm, Macht und Freunde, auf Gesundheit und Stärke des Leibes, und was dergleichen Güter mehr sind, zu bauen. Sich hievon ganz loszumachen, der Kreatur, die keinen Glauben verdient zu mißtrauen, und auf Gott allein zu bauen (*μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ*), ist Beweis eines hohen und himmlischen, aller irdischen Bande entfesselten Geistes.“ *Πίστις* hat hier wieder die allgemeine Bedeutung Vertrauen. In speciellerer Bezeichnung und [illegible] auf's Wort die Stelle, **Hebr. XI. 1**, wiederholend, kommt *πίστις* vor, de migratione **Abrahami**, Pf. **III.** 430, Mitte. „Absichtlich, heißt es (**Genes. XII. 1.**), nicht das Land, das ich dir zeige, sondern das ich dir zeigen werde, zum Zeugniß des Glaubens an Gott, welchen die fromme Seele hegte, nicht für das Geschenkte dankend, sondern für das Versprochene. Dieweil sie auf diese Weise fest hing an der guten Hoffnung, und überzeugt war, daß das, was noch nicht vorhanden war, zweifellos da sey, vermöge des unerschütterlichen Glaubens an den, der es versprochen, ward ihr eine vollendete Belohnung zu Theil“ (*ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς, καὶ ἀνενδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα, διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιοτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον ἆθλον εὕρηται*).

Doch eine wahre Apotheose der *πίστις* gibt die Stelle de **Abrahamo**, Pf. V. 346, oben, **Mang. II. 39**, zu oberst: *μόνον ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορὰ, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, εὐσεβείας γνῶσις, εὐδαιμονίας κλῆρος, ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις, ἐπερηρεισμένης τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα. Καθάπερ γὰρ οἱ μὲν δι' ὀλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου, ἀπταίστῳ χρῶνται πορείᾳ· οὕτως οἱ*

μὲν διὰ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἄγοντες, οὐδὲν ἀλλ' ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν, ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα. Οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες, ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν· ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δὲ ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ. Im folgenden Satze nennt er die πίστις noch einmal ἡ τῶν ἀρετῶν βασιλίς.

Fassen wir die bisher gegebnen Stellen über die πίστις zusammen, so ergibt sich, daß sie alle gemeinschaftlich auf den Spruch, Genes. XV. 6, hinweisen: ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, auf welchen auch Paulus seine Beweisführung im Römerbriefe theilweise gründet. Zugleich aber ist offenbar, daß dieser besondere Fall von Philo, oder vielmehr von seiner Zeit, zu einer allgemeinen Regel umgebildet war, daß man die πίστις als das erste und nothwendigste Erforderniß des frommen Juden, daß man sie als die vornehmste der Tugenden, oder, um in der Sprache des neuen Testaments zu reden, als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, und der Theilnahme an den göttlichen Gütern ansah. Dieser Bestimmung gemäß hatte πίστις die Bedeutung: „Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Verheißungen, festes Vertrauen auf Gott, verbunden mit der sittlichen Tendenz, das Irdische zu verachten, oder wenigstens tief unter jene, durch das alte Testament verheißenen Hoffnungen zu setzen. Diese hohe Schätzung der πίστις fand übrigens ihre Begründung theilweise in den Zeitverhältnissen. Philo leitet uns hierüber selbst auf die Spur. In einer Stelle des Buchs, de legatione ad Cajum, sagt er: „das Gesetz ist der einzige Anker, auf dem unser Leben ruht, wenn dieses uns genommen wird, sind wir verloren.“ Die damaligen Zeiten gehörten zu den traurigsten, welche die Weltgeschichte kennt. Eine Reihe von Kaisern, wie Tiberius, Ca-

jus und Claudius. Die Provinzen von den Statthaltern unterdrückt und ausgesogen. Die Juden, namentlich auch wegen ihres Glaubens, verfolgt. Dabei furchtbare, immer mehr um sich greifende Sittenlosigkeit. So bot das Leben in der Gegenwart dem Frommen keinen Reiz mehr dar, es glich einem Abgrunde (*κατὰ κενοῦ βέβηκε*, wie Philo sagt) über den nur übernatürlicher Beistand, oder der Glaube, die rettende Brücke bauen konnte. Daher wandte sich der Blick des Juden auf die Zukunft, auf die im Pentateuch ausgesprochenen, durch die Propheten bestätigten Hoffnungen, deren Erwartung damals ihre Höhe erreicht hatte, wie wir aus dem neuen Testamente wissen. Diese Hoffnungen waren aber *ἄδηλα*; nun ist es der Glaube, der nach Philo's eigenem Ausdrucke: *τὸ μὴ παρὸν* zum *παρὸν* macht. Also ward er die erste Pflicht des frommen Juden. Da er aber ferner nur dem feste Zuversicht gewährte, der auch das Gesetz erfüllte, und da das Vertrauen auf Gott, unter Umständen, und in einer Gegenwart, die, wie die damalige, den erwarteten Idealen schroff widersprach, auf Mißachtung des Irdischen leiten mußte, wurde er gegenüber von dieser traurigen Gegenwart zur Resignation, und in Bezug auf Gott zur völligen Hingebung, also eins mit der höchsten Frömmigkeit.

Neben und zugleich mit dem Glauben erhält in andern Stellen die Frömmigkeit den ersten Rang. So de decalogo, Mang. II. 200, unten, wo er von den Verächtern des vierten Gebotes sagt: *εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα τὰς τῶν ἀρετῶν ἡγεμονίδας, πεφυγαδεύκασιν.* Gewöhnlich reiht er aber Frömmigkeit und Liebe an einander, oder erklärt gar beide für eins. Ersteres ist der Fall de septenario, Mang. II. 282, gegen unten. „Die unendliche Zahl einzelner Lehren und Vorschriften kommt auf die zwei Hauptgebote zurück: Frömmigkeit und Heiligkeit im Verhältnisse zu Gott, Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen. Jede dieser zwei Tugen-

den enthält unzählige andere unter sich: ἔστι δὲ τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι᾽ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. Ebenso de caritate, Mang. II. 391, Mitte, „Moses habe den Juden geboten, von Allem die Erstlinge Gott zu opfern: ὅπως ἐξεθιζόμενοι τῇ μὲν τιμᾷν τὸ θεῖον, τῇ δὲ μὴ πάντα κερδαίνειν, εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ταῖς ἀρετῶν ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται. Weit häufiger erklärt er Frömmigkeit und Liebe für eins und dasselbe, dieweil jene nichts anders als eine bestimmte Art von Liebe ist. So de profugis, Pf. IV. 248, zu unterst. Er sagt hier über die Stelle, Deuteron. XXX. 20: αὕτη ἡ ζωή σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, ἀγαπᾷν κύριον τὸν θεόν σου, Folgendes: ὅρος ἀθανάτου βίου καὶ κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι. Ebenso im ersten Buche de somniis, Pf. V. 74. Er fordert hier die Mystiker zum Eindringen in die Tiefen des verborgenen Schriftsinns mit der Formel auf: ψυχαὶ ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε — πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε κ. τ. λ. Nach dem Zusammenhange sollen diese θεῖοι ἔρωτες den höchsten Grad mystischer Vollendung bezeichnen. Noch stärker ist eine Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen unten, wo die Erfüllung aller Tugenden in die engste Verbindung gesetzt wird zum ἔρως οὐράνιος. „Τίς οὐκ ἂν εἴποι καὶ τῶν φύσει βασκάνων, ὅτι σοφὸν ἄρα γένος καὶ ἐπιστημονικώτατον μόνον τοῦτ᾽ ἔστιν, ᾧ τὰς θείας παραινέσεις ἐξεγένετο μὴ κενὰς καὶ ἐρήμους ἀπολιπεῖν τῶν οἰκείων πράξεων, ἀλλὰ πληρῶσαι τοὺς λόγους ἔργοις ἐπαινετοῖς; Τοῦτο τὸ γένος οὐ μακρὰν ἀπῴκισται θεοῦ, φαντασιούμενον ἀεὶ τὰ αἰθέρια κάλλη, καὶ ποδηγετούμενον ὑπ᾽ ἔρωτος οὐρανίου. Die göttliche Liebe ist in dieser Stelle die Kraft, welche den Menschen zu Gott leitet, gewissermaßen eins mit dem heiligen

Geiste, von dem Philo ebenfalls den Ausdruck braucht: *υφηγετοῦν εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν*.

Die Eigenthümlichkeit dieser Liebe wird de vita contemplativa, Mang. II. 473, oben, genauer bestimmt. „Viele Menschen haben irdische Dinge, die Elemente oder Theile derselben, zu Göttern gemacht, und verehren sie; es ist dieß die größte Thorheit, da sie selbst, als vernünftige Wesen, Unvernünftiges anbeten. Ganz anders die Therapeuten. Diese streben mit hellen Augen des Geistes das Urwesen zu schauen, sie überfliegen alles Sichtbare und lassen nicht ab von dem Wege, der zur Glückseligkeit führet. Die Therapeuten," fährt er fort, „üben das Gute nicht aus Gewohnheit, oder weil es geboten und vorgeschrieben ist, sondern von himmlischer Liebe ergriffen, sind sie, wie die Korybanten, der Gottheit voll, bis sie das Ersehnte erschauen" (*ἀλλ' ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν, μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσι*). Deutlich erscheint hier die himmlische Liebe als die höchste, nur dem vollkommenen *μύστης* erreichbare Stufe der Frömmigkeit, auf welcher der Mensch den göttlichen Willen nicht mehr aus äußern Antrieben, sondern aus innerem Drange erfüllt, und wo er mit Gott dem Willen nach eins ist.

Daher der Preis dieser Liebe. **Quod omnis probus liber**, Mang. II. 452, oben: „die Frommen sind frei; sind ja die Freunde der Könige schon Theilhaber ihrer Macht, wie sollten die Freunde Gottes Knechte seyn, da sie, wie die hellenischen Dichter sagen, vielmehr Allherrscher und Könige der Könige sind. „Noch herrlicher aber," fährt er fort, „spricht Moses von ihnen: *νεανικώτερον δὲ ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης προσυπερβάλλων, ἅτε γυμνῆς, ὡς λόγος, ἀσκητὴς φιλοσοφίας, τὸν ἔρωτι θείῳ κατεσχημένον, καὶ τὸ ὂν μόνον θεραπεύοντα, οὐκ ἔτ' ἄνθρωπον ἀλλὰ θεὸν ἀπετόλμησεν εἰπεῖν· ἀνθρώπων μέντοι θεὸν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν*,

ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ. Deßwegen braucht er auch von Moses als höchste Auszeichnung den Ausdruck: μετ' ὀλίγων ἄλλων φιλόθεός τε καὶ θεοφιλὴς ἐγένετο, καταπνευσθεὶς ὑπ' ἔρωτος οὐρανίου, de vita Mosis III, Mang. II. 145, Mitte.

Soviel über die Liebe zu Gott; eine andere Seite derselben ist die Liebe zu den Menschen. Auch diese preist er über Alles; so nennt er sie z. B., de caritate, die Zwillingsschwester der Frömmigkeit: ἡ εὐσεβείας συγγενεστάτη καὶ ἀδελφὴ καὶ δίδυμος ὄντως φιλανθρωπία. Andere Stellen sind schon oben angeführt worden. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden, namentlich zur Demuth, wird schön beschrieben, de sacrificantibus, Mang. II. 255. unten und 256, oben: „Moses befehle (Levit. II. 11.), daß kein Opfer mit Sauertaig oder Honig bereitet werde. Den Honig verbiete er nämlich als Sinnbild der Wollust, den Sauertaig als Symbol des Stolzes: ζύμην δὲ διὰ τὴν γενομένην ἔπαρσιν ἐξ αὐτῆς, πάλιν συμβολικῶς, ἵνα μηδεὶς προσιὼν τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ παράπαν ἐπαίρηται, φυσηθεὶς ὑπ' ἀλαζονείας, ἀλλ' εἰς τὸ τοῦ θεοῦ μέγεθος ἀποβλέπων, αἴσθησιν λαμβάνῃ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν ἀσθενείας, καὶ ἂν εὐτυχίαις διαφέρῃ, καὶ τὸν εἰκότα ποιησάμενος λογισμὸν, στέλλῃ τὸ τοῦ φρονήματος ὑπέραυχον ὕψος, τὴν ἐπίβουλον οἴησιν καθαιρῶν. Εἰ δὲ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ πάντων ἀνεπιδεὴς, ὧν ἐγέννησεν, οὐ πρὸς τὰς ὑπερβολὰς τοῦ κράτους αὐτοῦ καὶ τὰς ἐξουσίας ἀπιδὼν, ἀλλὰ πρὸς τὴν σὴν ἀσθένειαν, μεταδίδωσί σοι τῆς ἵλεω δυνάμεως αὐτοῦ, τὰς ἐνδείας ἀναπληρῶν αἷς κέχωσαι, σὲ τί ποιεῖν ἁρμόττει πρὸς ἀνθρώπους τοὺς φύσει συγγενεῖς καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν στοιχείων σπαρέντας, τὸν μηδὲν εἰς κόσμον, ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηνοχότα; Γυμνὸς μὲν γὰρ, θαυμάσιε, ἦλθες, γυμνὸς πάλιν ἄπιῃς, τὸν μεταξὺ χρόνον γενέσεως καὶ θανάτου παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆσιν λαβὼν, ἐν ᾧ τί ποιεῖν προσῆκον ἦν, ἢ κοινωνίας καὶ ὁμονοίας, ἰσότητός τε

καὶ φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι, ἀποβαλλόμενον τὴν ἄνισον καὶ ἄδικον καὶ ἀσύμβατον κακίαν, ἢ τὸ ἡμερώτατον φύσει ζῶον, ἄνθρωπον, ὠμὸν καὶ ἀτίθασσον ἐργάζεται; Als Widerspiel der Liebe und Demuth erklärt er daher überall den Stolz für das ärgste Laster.

Aus den bisher beigebrachten Stellen geht hervor, daß, nach Philo, Glaube und Liebe den ersten Rang unter den Tugenden oder unter den Mitteln einnehmen, durch welche der Mensch das göttliche Wohlgefallen erringt. Zu diesen beiden ist aber noch die Hoffnung zu zählen, die sich vom Glauben gar nicht trennen läßt, dieweil sie zum größten Theile den Gegenstand des jüdischen Glaubens ausmacht. Philo sagt dieß selbst in der oben angeführten Stelle aus der Schrift de migratione Abrahami, Pf. III. 430, Mitte. Noch allgemeiner beschreibt er de legatione ad Cajum, Mang. II. 574, gegen unten, das mosaische Gesetz, d. h., den jüdischen Glauben, als Quelle der Hoffnung: ἐλπίδων εἰσὶ πλήρεις οἱ ὄντως εὐγενεῖς, καὶ οἱ νόμοι τοῖς ἐντυγχάνουσι μὴ χείλεσιν ἄκροις, ἐλπίδας ἀγαθὰς δημιουργοῦσιν, und zwei Sätze tiefer unten: μενέτω ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀκαθαίρετος ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπὶς, ὃς πολλάκις ἐξ ἀμηχάνων καὶ ἀπόρων περιέσωσε τὸ ἔθνος. Ebenso nennt er quod deter. potior. insid. soleat, Pf. II. 218, Mitte, die Hoffnung Nahrung der tugendhaften Seelen: ἡ τροφὴ φιλαρέτων ψυχῶν ἐλπίς.

Es ist demnach am Tage, daß man auf die Frage, was nach Philo die höchsten Blüthen des frommen Gemüthes seyen, mit dem Apostel Paulus antworten muß: Glaube, Liebe und Hoffnung, das höchste aber ist die Liebe!

Soviel von den Vollkommenen und Frommen. Aber wie werden die Sünder der göttlichen Gnade theilhaftig? Ihre Zahl ist unendlich größer, als die der Gerechten; den-

noch straft sie Gott nicht sogleich nach seiner Gerechtigkeit, sondern gibt ihnen Zeit zur Besserung. So im dritten Buche legis allegor., Pf. I. 304, Mitte: „Es sind bei Gott Schätze des Guten, wie des Uebels. Gleichwie es in dem großen Lobgesange heißt (Deuteron. XXXII. 34.): Siehe, ist solches nicht bei mir aufgezeichnet und versiegelt in meinen Schätzen, am Tage der Rache, wann ihr Fuß ausgleitet? Ersieht man nicht aus diesen Worten, daß Schätze der Uebel bei Gott sind, und nur ein Schatz des Guten; denn da Gott nur einer ist, so kann auch der Schatz des Guten nur einer seyn. Aber viele des Uebels; dieweil die Zahl der Sünder unendlich. Aber merk auch hierin die Güte Gottes; den Schatz des Guten öffnet er, den des Bösen verschließt er. Es ist nämlich Gott eigenthümlich, das Gute uns ohne unsere Bitte zu schenken, und nur selten das Uebel zu verhängen. Noch herrlicher stellt Moses die Güte und Gnade Gottes dar; denn er sagt, auch dann seyen die Schätze des Uebels geschlossen und versiegelt, wenn die Seele auf dem Pfade der Tugend ausgleite, wo sie doch Strafe verdient hätte. Denn es heißt ja, am Tage der Rache sind die Schätze des Uebels versiegelt. Die heilige Schrift will uns damit lehren, daß Gott nicht gleich gegen die Sünder losbricht, sondern, daß er ihnen Zeit gibt zur Sinnesänderung und zur Heilung und Verbesserung der Fehler."

Aehnlich de cherubim, Pf. II. 2: τῷ μήπω κραταιῶς ὑπὸ κακίας καταληφθέντι, δέδοται μετανοήσαντι, καθάπερ εἰς πατρίδα τὴν ἀρετὴν, ἀφ' ἧς ἐξέπεσεν, ἀνελθεῖν. Das erste Mittel also, wodurch der Sünder die Gnade Gottes wieder erlangen mag, ist die μετάνοια. Sie preist er vielfach. So in der Schrift περὶ μετανοίας, Mang. II. 405. Die ersten Güter seyen am Leibe Gesundheit, im Seewesen eine glückliche Fahrt, in der Seele festes Halten an allem Würdigen. Die Güter zweiten Rangs sind: δεύτερα δὲ τὰ

κατ' ἐπανόρθωσιν συνιστάμενα, ἥ τε ἐκ νόσων ἀνάληψις, καὶ ἡ ἐκ τῶν κατὰ πλοῦν κινδύνων εὐκταιοτάτη σωτηρία, καὶ ἡ λήθης ἐγγινομένη ἀνάμνησις, ἧς ἀδελφὸν καὶ συγγενέστατον τὸ μετανοεῖν, οὐκ ἐν τῇ πρώτῃ καὶ ἀνωτάτω τεταγμένον τάξει τῶν ἀγαθῶν, ἀλλ' ἐν τῇ μετὰ ταύτην φερόμενον δευτερεῖα. Das Wesen der Buße wird auf ganz evangelische Weise in der Schrift de execrationibus, Mang. II. 435, Mitte, so beschrieben: „In der messianischen Zeit werden die Juden, welche zum Götzendienste abgefallen sind, rücksichtlos bestraft; dennoch dürfen diejenigen, welche die göttlichen Strafgerichte nicht zum Verderben, sondern zur Besserung wirken lassen, auf Rettung hoffen: ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον, ἢ ἐπὶ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὑτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ [illegible] τῇ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται [illegible] ἐκ τοῦ σωτῆρος καὶ ἵλεω θεοῦ. Also nicht nur mit dem Herzen, auch mit dem Munde, muß man die Sünden bekennen!

Die verschiedenen Beweggründe zur Buße werden auf eine eigenthümliche Art dargestellt, de profugis, Pf. IV. 266. Philo deutet hier die sechs Levitenstädte, welche nach Numer. XXXV. 6, den unfreiwilligen Todtschlägern geöffnet sind, auf die hauptsächlichsten Kräfte Gottes, und zwar die erste derselben auf den Logos, zu dem nur die reinsten und besten ihre Zuflucht nehmen können. Die zweite auf die schöpferische Macht Gottes; zu dieser mögen schon mehrere fliehen, und von ihren Fehlern gesunden — denn die Ueberzeugung, daß Gott die Welt geschaffen habe leitet den Menschen an, den Schöpfer zu lieben — die dritte auf die königliche Gewalt; auch die Flucht zu dieser ist sehr heilsam — denn wenn nicht durch Liebe, kann der Unterthan durch Furcht

zur Pflicht geleitet werden — die vierte auf die Gnade; Mancher hat schon durch die Einsicht, daß Gott nicht zum Verderben geneigt sey, sich gebessert; die fünfte auf die gesetzgebende Gewalt; wer durch diese belehrt wird, daß Gott es ist, der das Gesetz gab, der läßt sich eher zum Gehorsam leiten. Ebenso deutet er die sechste auf die verbietende Macht Gottes.

Ein anderes Mittel, wodurch der Sünder, zwar nicht völlige Vergebung, doch Aufschub der Strafe erhält, ist angedeutet, de sacrificiis Abelis et Caini, Pf. II. 138 u. flg. Veranlassung gibt die Stelle, Num. III. 12: *ἰδοὺ εἴληφα τοὺς Λευΐτας ἐκ μέσου υἱῶν Ἰσραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου διανοίγοντος μήτραν παρὰ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ· λύτρα αὐτῶν ἔσονται, καὶ ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευΐται.* „Erstgeburt,“ sagt Philo, „bedeutet Vorzug bei dem Herrn, Levi ist ein Symbol der Seelenreinheit, denn derselbe fliehet zu Gott und verläßt die Kreatur, was das wahre Lösegeld für die Seele ist, die nach Freiheit strebet.“ Nach dieser mystischen Erklärung, fährt unser Theosoph so fort: „Vielleicht will uns auch die Schrift in diesen Worten die Lehre geben, daß jeder Weise ein Lösegeld des Schlechten ist, weil dieser auch nicht einen Augenblick fortbestehen könnte, wenn jener nicht für sein Wohl Sorge tragen würde. Denn wie ein Arzt die Krankheiten zu heilen strebt, und sorgsam jeden gesunden Fleck am Leibe des Erkrankten aufsucht, um ihn zu kräftigen, und von demselben aus auch den übrigen Leib zu heilen, so macht es der Weise mit den Seelen der Schlechten, unter denen er lebt.“

Soweit ist der Zusammenhang zwischen der Rettung des Sünders und der Abhülfe durch den Gerechten natürlich, aber nun fährt Philo, Seite 140, oben, so fort: „So oft ich einen Gerechten in einem Hause oder in einer Stadt sehe, so preise ich dasselbige Haus oder dieselbige Stadt glücklich, und bin überzeugt, daß ihr der Genuß der gegenwärtigen

Güter gesichert, und die Hoffnung auf künftige gewiß ist; da Gott seinen unerschöpflichen Reichthum um der Gerechten willen auch über die Ungerechten ausgießt: *τοῦ θεοῦ τὸν ἀπερινόριστον καὶ ἀπερίγραφον πλοῦτον αὐτοῦ διὰ τοὺς ἀξίους καὶ τοῖς ἀναξίοις δωρουμένου.* Hier ist ein übernatürliches, wahrscheinlich aus Genes. XVIII. 23 — 33. gebildetes Verhältniß angedeutet, da sonst Gott das Schlechte, weil es schlecht ist, von sich stößt und bestraft.

Wer aber halsstarrig in Sünden beharrt, hat' das am Ende der Lehre vom Menschen angegebene Loos, nämlich fortgesetzten Tod oder den Tod der Seele, zu erwarten. Hievon Mehreres im nächsten Capitel.

Somit haben wir den ersten oder rationellen Theil der Lehre von den Gnadenmitteln vollendet. Wir gehen zum zweiten über, oder zu der Lehre vom Cultus.

Die einzige Verehrung, die wir der Gottheit erweisen können, besteht in Dankbarkeit, welche hinwiederum nicht durch Opfer und Geschenke, sondern in dem Preise eines reinen Herzens geleistet werden soll. So de plantatione, Pf. III. 140, Mitte: *ἑκάστη μέν γε τῶν ἀρετῶν ἐστὶ χρῆμα ἅγιον, εὐχαριστία δὲ ὑπερβαλλόντως. Θεῷ δὲ οὐκ ἔστι γνησίως εὐχαριστῆσαι, δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ, κατασκευῶν, ἀναθημάτων, θυσιῶν. Οὐδὲ γὰρ σύμπας ὁ κόσμος ἱερὸν ἀξιόχρεων ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τούτου τιμὴν, ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων· οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ᾄσεται φωνὴ, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει,* (d. h. ein Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit). Diese Dankbarkeit soll die ganze Seele erfüllen und bleibend seyn, de decalogo, Mang. II. 191, gegen unten: *καὶ διανοίᾳ καὶ λόγῳ καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀϊδίου καὶ τῶν ὅλων αἰτίου θεραπείᾳ σφόδρ' εὐτόνως καὶ ἐῤῥωμένως ἐπαποδυώμεθα, μὴ ὑποκατακλινόμενοι.*

Nur darf der Mensch nicht glauben, daß er durch sol-

chen Dienst der Gottheit einen Gefallen erweise; Gott bedarf Nichts, und was wir auch thun, ist Schuldigkeit des Knechtes gegen seinen Herrn. So quod deterius potiori insidiar. soleat, Pf. II. 182, unten u. flg.: ὅταν τὴν εὐσέβειαν λέγωμεν εἶναι θεοῦ θεραπείαν, ὑπηρεσίαν τινὰ τοιαύτην εἶναί φαμεν, ὁποίαν δοῦλοι δεσπόταις, τὸ κελευόμενον ἀόκνως ποιεῖν ἐγνωκότες, ὑπηρετοῦσι. Διοίσει δὲ πάλιν, ὅτι οἱ μὲν δεσπόται ὑπηρεσίας ἐνδεεῖς, ὁ δὲ θεὸς οὐ χρεῖος· ὥστε ἐκείνοις μὲν τὰ ὠφελήσοντα αὐτοὺς ὑπηρετοῦσι, τῷ δὲ οὐδὲν ἔξω φιλοδεσπότου γνώμης παρέξουσι. Βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι, τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· μεγάλα δὲ αὐτοὺς ὀνήσουσι, γνωρισθῆναι θεῷ προμηθούμενοι.

Außer diesem inneren Gottesdienste gibt es auch einen äußern, bestehend in Ceremonien, Opfern u. s. w. Diese Dinge sind an sich trefflich, aber sie verleiten leicht zum Aberglauben; denn der Mensch trennt gar gerne die heilige Gesinnung, welche doch die Hauptsache ist, vom Opfer. So de plantatione, Pf. III. 132, gegen oben: ἱερουργίαι γε μὲν καὶ ἡ περὶ τὰς θυσίας πίστις, βλάστημα κάλλιστον, ἀλλὰ παραναπέφυκεν αὐτῷ κακὸν, δεισιδαιμονία, ἣν πρὶν χλοῆσαι λυσιτελὲς ἐκτεμεῖν. Ἔνιοι γὰρ ᾠήθησαν τὸ βουθυτεῖν εὐσέβειαν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἂν κλέψωσιν, ἢ ἀρνήσωνται, ἢ χρεωκοπήσωσιν, ἢ ἁρπάσωσιν, ἢ λεηλατήσωσι, μοίρας ἀπονέμουσι τοῖς βωμοῖς, οἱ δυσκάθαρτοι, τὸ μὴ δοῦναι δίκην ἐφ᾽ οἷς ἐξήμαρτον, ὤνιον εἶναι νομίζοντες. Ἀλλὰ γὰρ εἴποιμ᾽ ἂν αὐτοῖς, ἀδέκαστόν ἐστιν, ὦ οὗτοι, τὸ θεοῦ δικαστήριον, ὡς τοὺς μὲν γνώμῃ κεχρημένους ὑπαιτίῳ, κἂν ἅπασαν ἡμέραν ἑκατὸν βόας ἀνάγωσιν, ἀποστρέφεσθαι· τοὺς δὲ ἀνυπαιτίους, κἂν μηδὲν θύωσι τὸ παράπαν, ἀποδέχεσθαι. Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, γέγηθεν ὁ θεὸς, ἀλλ᾽ οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν, ὑπομιμνήσκουσαι τὰς

ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας. Καὶ γάρ εἶπέ που Μωϋσῆς θυσίαν ἀναμιμνήσκουσαν ἁμαρτίαν. Ebenso im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: εἰ γὰρ ἀγνώμων καὶ ἄδικος (scilicet ὁ θύων), ἄθυτοι θυσίαι, καὶ ἀνίεροι ἱερουργίαι, καὶ εὐχαὶ παλίμφημοι, παντελῆ φθορὰν ἐνδεχόμεναι. Καὶ γὰρ ὁπότε γίνεσθαι δοκοῦσιν, οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων, ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται. Εἰ δὲ ὅσιος καὶ δίκαιος, μένει βέβαιος ἡ θυσία, καὶ ἂν τὰ κρέα δαπανηθῇ· μᾶλλον δὲ καὶ εἰ τὸ παράπαν μηδὲν προςάγοιτο ἱερεῖον. Ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; Ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται, καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ, συνδιαιωνίζον ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ. (Letzteres ist eine Anspielung auf das himmlische Buch, wovon später). Ueberhaupt wiederholt Philo diese Idee sehr häufig. So de victimis, Mang. II. 241, gegen unten: νοῦς ἄμωμος ὢν καὶ καθαρθεὶς καθάρσεσι ταῖς ἀρεταῖς τελείαις, αὐτός ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία καὶ ὅλη δι' ὅλων εὐάρεστος θεῷ. Ferner de sacrificantibus, Mang. II. 254, gegen oben: παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων ἐστὶ τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν. Und ibidem Mang. II. 253, Mitte: ὅτῳ ἐγκάθηνται καὶ ἐλλοχῶσι πλεονεξίαι καὶ ἐπιθυμίαι τῶν ἀδικιῶν, ἐγκαλυψάμενος ἠρεμείτω, τὴν ἀναίσχυντον ἀπόνοιαν καὶ τὸ λίαν θράσος, ἐν οἷς εὐλάβεια λυσιτελὲς, ἐπισχών. Τὸ γὰρ τοῦ ὄντως ὄντος ἱερὸν ἀνιέροις ἄβατον θυσίαις. Εἴποιμ' ἄν, Ὦ γενναῖε, ὁ θεὸς οὐ χαίρει, καὶ ἂν ἑκατόμβας ἀνάγῃ τις. Κτήματα γὰρ αὐτοῦ τὰ πάντα κεκτημένος, ὅμως οὐδενὸς δεῖται. Χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος, παρ' ὧν ψαιστὰ καὶ κριθὰς καὶ τὰ εὐτελέστατα ὡς τιμιώτατα πρὸ τῶν πολυτελεστάτων ἄσμενος δέχεται. Καὶ ἂν μέντοι μηδὲν ἕτερον κομίζωσιν, αὐτοὺς φέροντες πλήρωμα καλοκἀγαθίας τελειότατον, τὴν ἀρίστην ἀνάγουσι θυσίαν ὕμνοις εὐχαριστίας τὸν εὐεργέτην καὶ σω-

τῆρα θεὸν γεραίροντες, τῇ μὲν διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων, τῇ δὲ ἄνευ γλώττης καὶ στόματος, μόνῃ ψυχῇ τὰς νοητὰς ποιούμενοι διεξόδους καὶ ἐκβοήσεις, ὧν ἓν μόνον οὖς ἀντιλαμβάνεται, τὸ θεῖον. Αἱ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐ φθάνουσιν ἀκοαὶ συναισθέσθαι.

Es läßt sich zum Voraus erwarten, daß Philo diese rationelle Ansicht vom Opfer auch auf Moses übertrage. Dieß geschieht im Anfange der Schrift, de sacrificantibus, Mang. II. 251: βούλεται τὸν ἄγοντα τὰς θυσίας ὁ νόμος, καθαρὸν εἶναι σώματι καὶ ψυχῇ. Ψυχῇ μὲν ἀπὸ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων καὶ κακιῶν τῶν ἐν τε λόγοις καὶ πράξεσι· τῷ δὲ σώματι, ἀφ' ὧν ἔθος αὐτὸ μιαίνεσθαι. Κάθαρσιν δὲ ἐπενόησεν ἑκατέρῳ τὴν προσήκουσαν· ψυχῇ μὲν, διὰ τῶν πρὸς τὰς θυσίας εὐτρεπιζομένων ζώων, σώματι δὲ διὰ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων, περὶ ὧν μικρὸν ὕστερον ἐροῦμεν. Ἄξιον γὰρ τῷ κρείττονι καὶ ἡγεμονικωτέρῳ τῶν ἐν ἡμῖν ψυχῇ καὶ τὰ τῶν ὅλων ἀπονέμειν πρεσβεῖα. Τίς δὲ οὖν ἡ ταύτης κάθαρσις; Ἴδε, φησὶν, ὦ οὗτος, ὃ προσάγεις εἰς ἱερεῖον, ὡς ἔστιν ὁλόκληρον καὶ παντελῶς μώμων ἀμέτοχον, ἐπικριθὲν ἐκ πολλῶν ἀριστίνδην, διανοίαις μὲν ἀδεκάστοις ἱερέων, ὀξυωπεστάταις δὲ αὐτῶν ὄψεσι, καὶ τῷ συνεχεῖ τῆς ἀσκήσεως συγκεκροτημέναις εἰς ἀνυπαίτιον ἐπίσκεψιν. Ἐὰν γὰρ μὴ τοῖς ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ τοῦτο κατίδῃς, οὐκ ἐκνίψῃ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ ὅσας ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ κηλῖδας ἀνεμάξω, τὰ μὲν ἀβουλήτοις συντυχίαις, τὰ δὲ καθ' ἑκούσιον γνώμην. Εὑρήσεις γὰρ τοσαύτην περὶ τὸ ζῶον ἀκριβολογίαν, αἰνιττομένην διὰ συμβόλων τὴν τῶν σῶν βελτίωσιν ἠθῶν. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων· ὥστε οὐ τῶν θυομένων φροντίς ἐστιν, ἵνα μηδεμίαν ἔχοι λώβην, ἀλλὰ τῶν θυόντων, ἵνα περὶ μηδὲν πάθος κηραίνωσι. Bei dieser Ansicht wäre eigentlich gar kein Cultus und keine Ceremonien nöthig; dennoch hat Moses die Erbauung eines Tempels anbefohlen, und nur in diesem den

Gottesdienst gestattet. Allein er that dieß, um dem Bedürfnisse der Menschen entgegenzukommen, die sich gedrungen fühlen, der Gottheit ihre Dankbarkeit durch Opfer zu bezeugen. So im Anfange des zweiten Buches de monarchia, Mang. II. 222. u. flg. Es gibt zwei Tempel Gottes, der eine ist die Welt, der andere von Menschenhänden erbaut: τὸ δὲ χειρόκμητον. Ἔδει γὰρ ὁρμὰς ἀνθρώπων μὴ ἀνακόψαι, φορὰς τὰς εἰς εὐσέβειαν συντελούντων καὶ θυσίαις βουλομένων ἢ ἐπὶ τοῖς συμβαίνουσιν ἀγαθοῖς εὐχαριστεῖν, ἢ ἐφ' οἷς ἂν ἁμάρτωσι συγγνώμην καὶ παραίτησιν αἰτεῖσθαι. Προὐνόησε δὲ ὡς οὔτε πολλαχόθι, οὔτ' ἐν ταὐτῷ πολλὰ κατασκευασθήσεται ἱερὰ, δικαιώσας ἐπειδὴ εἷς ἐστι θεὸς, καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον. Εἶτα τοῖς βουλομένοις ἐν ταῖς οἰκίαις αὐτῶν ἱερουργεῖν οὐκ ἐφίησιν, ἀλλ' ἀνισταμένους ἀπὸ περάτων γῆς εἰς τοῦτ' ἀφικνεῖσθαι κελεύει, ἅμα καὶ τῶν τρόπων λαμβάνων ἀναγκαιοτάτην βάσανον. Ὁ γὰρ μὴ μέλλων θύειν εὐαγῶς οὐκ ἂν ὑπομείνῃ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς ἀπολιπὼν ξενιτεύειν, ἀλλ' ἔοικεν ὑπὸ δυνατωτέρας ὁλκῆς ἀγόμενος τῆς πρὸς εὐσέβειαν, ὑπομένειν τῶν συνηθεστάτων καὶ φιλτάτων, ὥσπερ τινῶν ἡνωμένων μερῶν ἀπαρτᾶσθαι.

Auf gleiche Weise wie den jüdischen Cultus im Allgemeinen, idealisirt Philo auch die einzelnen Theile desselben. Die Stiftshütte, ihre Einrichtung, der Anzug des Hohenpriesters bedeutet die Welt und ihre Theile. So de vita Mosis III, Mang. II. 147—158. Deßgleichen quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 50, Mitte, 76 unten, 78 und 98 oben. Auch die Feste haben eine höhere, auf Heiligkeit und Tugend sich beziehende Bedeutung. So bezeichnet das Pascha den Uebergang der Seele vom unvernünftigen Thun zum vernünftigen, oder aus dem Fleische zum Geiste, z. B. quis rerum divinarum haeres sit, Pf. IV. 84, unten, ferner de migratione Abrahami, Pf. III. 422, gegen oben, de congressu quaerendae eruditionis gratia, Pf. IV.

186, unten, de septenario, Mang. II. 292, Mitte. Ueber die übrigen Feste vergleiche man die Schrift de septenario ac festis. Nicht minder haben die jüdischen Gebräuche einen höheren Sinn. So bedeutet die Beschneidung Reinheit des Herzens und Freiheit von Wollust und Stolz, de circumcisione, Mang. II. 211, unten.

Wenn nun durch diese Vergeistigung der übernatürliche Charakter des jüdischen Cultus bei Philo zu verschwinden drohet, so finden sich an anderen Orten Spuren der populären Ansicht. Namentlich gehört hieher, was er in der Schrift, de Abrahamo, über die Aufopferung Isaak's sagt. Pf. V. 308, Mitte, läßt er sich so vernehmen: „Wenn auch die That Abraham's nicht vollendet wurde, so steht sie doch als vollendet und vollkommen, nicht nur in den heiligen Büchern, sondern auch in den Herzen der Leser, da. Aber es gibt neidische Menschen genug, welche diese That nicht so groß finden, wie wir. Denn, sagen sie, viele andere Väter, die auch ihre Kinder liebten, gaben diese hin, als Opfer für das Vaterland, sey es, um dasselbe von Kriegen, oder von Wassersnoth, oder von Dürre, oder von verderblichen Seuchen zu erlösen, oder auch eines Aberglaubens wegen. Die ausgezeichnetsten der Hellenen, und zwar nicht bloß Privatleute, sondern auch Könige, haben durch Aufopferung ihrer Kinder oft große Heere der Ihrigen gerettet, und feindliche fast ohne Schwerdtstreich vernichtet. Ferner haben barbarische Völker lange Zeit die Opfer von Kindern als eine heilige und Gott wohlgefällige Sache betrachtet, welcher grausamen Sitte auch Moses gedenke; denn es heißt ja (Deuteron. XII. 31.), ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie ihren Göttern zu Ehren. Deßgleichen sterben die Gymnosophisten in Indien, ehe das Alter, die unheilbare Krankheit, kommt, den Feuertod, und die Weiber begleiten dort ihre Männer, auf dieselbe Weise, in's Grab. Warum sollte man nun an Abra-

ham eine That so sehr bewundern, welche Privatleute und Könige, ja ganze Völker, auf gleiche Weise üben?“

So weit setzt Philo die Meinung der Gegner aus einander. Nun führt er seine eigene Meinung, pag. 310, also aus: „Auf die Verkleinerungssucht und Bosheit dieser Leute erwiedere ich Folgendes. Diejenigen, welche ihre Kinder aufopfern, thun dieß entweder aus Gewohnheit, wie die Barbaren, oder wegen der verzweifelten Lage von Städten und Ländern, die nur durch dieses Mittel gerettet werden können. Bei letzteren geschieht es dann entweder aus Noth, oder Furcht vor Stärkeren, oder aus Begierde nach Ruhm in der Gegenwart und bei der Nachwelt. Diejenigen nun, welche aus Gewohnheit ihre Kinder opfern, thun gar Nichts; denn die Gewohnheit wird zur anderen Natur. Deßgleichen sind auch diejenigen, welche aus Noth oder Furcht ihre Söhne zum Opfer hergeben, nicht zu loben, weil ihre That nicht freiwillig ist. Wer endlich aus bloßer Eitelkeit seinen Sohn oder seine Tochter opfert, ist mehr zu tadeln, als zu loben, weil er die Ehre höher schätzt, als das Wohl seiner Kinder. Bei Abraham dagegen wirkte keiner dieser Beweggründe, sondern reiner Gehorsam gegen Gottes Willen leitete ihn u. s. w.“

Offenbar theilt unser Verfasser nach diesen Worten die Volksansicht, daß man in großen Nöthen durch Menschenopfer den Zorn der Gottheit besänftigen, daß ein Individuum, als Lösegeld (λύτρον, wie Philo sonst sagt), vieler Anderen sterben könne. Zwar preist er die That Abraham's nicht sowohl von Seiten des Opfers, denn als Beweis seines blinden Gehorsams gegen die göttlichen Befehle; allein hätte er seine sonstigen rationellen Ansichten vom Cultus auch auf die Menschenopfer ausgedehnt, so würde er in jener Geschichte statt überschwenglicher Seelengröße etwas Auffallendes, Unbegreifliches gefunden, er würde eher nach Gründen

gehascht haben, den Befehl Gottes und die That des Patriarchen zu entschuldigen, statt sie zu preisen. Dieß leitet uns auf eine sehr wichtige Betrachtung. Wenn nämlich ein Mann, wie Philo, der sonst so geistige Ansichten hatte, die Menschenopfer gelten läßt, wie verbreitet mußte dann diese Idee unter der Masse seiner Zeitgenossen seyn? da der große Haufe überall desto zäher an einer Meinung hängt, je weniger sie sich begreifen, oder aus vernünftigen Gründen rechtfertigen läßt.

So hätten wir denn die Lehre von den Gnadenmitteln geschlossen; wir gehen jetzt zum letzten Abschnitte der philonischen Theosophie über, welcher von der Weltregierung oder der Art handelt, in der die Gottheit das Menschengeschlecht im Allgemeinen, und die jüdische Nation insbesondere, leitet und den Weltplan zum Ziele führet.

Vierzehntes Capitel.

Von der Weltregierung oder Vorsehung, und von dem besondern Plane Gottes in Betreff der jüdischen Nation.

Daß von Gott alles Gute komme, daß er namentlich die Tugenden in die Seelen pflanze, haben wir in dem vorhergehenden Abschnitte dargethan. Es ist nun übrig, daß wir noch zeigen, wie Gott die Welt so lenke, daß das Ganze sowohl, als die einzelnen Theile, ihre Bestimmung erreichen, namentlich, daß der Gute auch äußerlich glücklich, der Böse dagegen unglücklich sey. Denn da Tugend das Ziel des Menschen ist, Erreichung des Zieles aber mit Glückseligkeit zusammenfällt, so muß Gott überall dem Bösen Unheil, dem Guten Heil zuschicken.

In keiner anderen Lehre unseres Theosophen trift der Widerspruch zwischen Rationalismus und Offenbarungsglauben so schroff hervor, wie in dieser. Der Mensch erwirbt

sich, nach seinen sonstigen Behauptungen, nur durch Tugend das Wohlgefallen Gottes; folglich hat jeder Sterbliche sich destomehr der Vatersorge Gottes zu erfreuen, je besser er ist; folglich gilt vor Gott kein äußerer Vorzug der Geburt, des Stammes, des Vaterlandes, sondern nur der innere der Tugend. Diese Ansicht, folgerichtig durchgeführt, leitet auf die Idee einer allgemeinen, über alle Theile der Welt und alle Nationen sich gleichmäßig erstreckenden Vorsicht.

Wirklich finden sich diese Sätze bei Philo.

Nichtsdestoweniger lehrt er, daß das jüdische Volk der Erstling unter den andern, und vor den übrigen Nationen auserkoren sey, und daß Gott diesen Stamm zu besonderem Glücke und zur Herrschaft über alle andern auserlesen habe.

Wir beginnen mit dem rationellen Theile. Die Idee der Vorsehung erklärt Philo für die theuerste und wirksamste, um den Menschen zur Frömmigkeit anzuleiten. So de mundi opificio, Pf. I. 6, gegen oben, *οἱ φάσκοντες, ὡς ἔστιν ἀγένητος ὁ κόσμος, λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἀγόντων ὑποτεμνόμενοι, τὴν πρόνοιαν.* Deßhalb stellt er sie der Ueberzeugung von der Existenz Gottes an Würde gleich. So de nobilitate, Mang. II. 442, Mitte: *πιστεῦσαι λέγεται ὁ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον, τὸ ἀνωτάτω, καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ.* Das Wesen derselben beschreibt er de mundi opificio, Pf. I. 6, Mitte: „Wer die Vorsehung läugnet, der läugnet auch: *τοῦ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς. Καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερά, μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δὲ ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ, πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ. Πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονός, οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι. Ἀπεριμάχητον δὲ δόγμα καὶ ἀνωφελές, ἀναρχίαν*

ὡς ἐν πόλει κατασκευάζειν τῷδε τῷ κόσμῳ, τὸν ἔφορον, ἢ βραβευτὴν, ἢ δικαστὴν οὐκ ἔχοντι, ὑφ' οὗ τὰ πάντα οἰκονομεῖσθαι καὶ πρυτανεύεσθαι θέμις. Gott ist also, durch die Vorsehung, Lenker und Regent der Welt, er entfernt Alles, was dem Weltplane schaden könne, und begünstigt Alles, was ihn fördert. Das beliebteste Bild für diese Idee ist ihm das von Plato entlehnte Gleichniß des Wagenlenkers, von dem wir schon oben Beispiele gegeben haben, und noch weiter unten, im Verlaufe des Buches, geben werden. Ueber die Art, in der er die Gottheit eingreifen läßt, ob unmittelbar oder vermittelt, und durch wen, so wie über die Unsicherheit, die in diesem Punkte obwaltet, haben wir ebenfalls schon oben, in der Lehre von den Kräften, dem Logos und den Engeln, das Nöthige beigebracht.

Soviel über die Vorsehung im Allgemeinen. Was das Einzelne betrifft, so hat man von jeher hauptsächlich zwei Punkte gegen eine göttliche Weltregierung hervorgehoben, nämlich die Existenz des äußern so wie des sittlichen Uebels, und die Erfahrung, daß es den Tugendhaften oft schlecht, und den Bösen dagegen gut gehe. Philo kannte diese Einwürfe wohl, und sucht sie namentlich in der Schrift de providentia, von der uns Eusebius in seinen evangelischen Präparationen wichtige Fragmente aufbewahrt hat, abzuweisen. Aus der Art, in der er dieß thut, geht hervor, daß nach seiner Ansicht, eigentlich das Umgekehrte statt finden, daß kein äußeres Uebel vorhanden seyn, daß es den Guten immer gut, den Bösen schlecht gehen sollte; mit einem Worte, daß er die alttestamentliche Ansicht theilt.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkte, oder mit der Erfahrung des Mißverhältnisses zwischen Tugend und Glück. Philo sagt vorerst: „Gott sey nicht bloß als Herrscher, sondern auch als liebender Vater zu betrachten. Wenn daher die Schlechten oft äußerlich glücklich seyen, so müsse man dieß

der Langmuth Gottes zuschreiben, welche warte, ob sie sich etwa nicht bessern.“ cfr. Mang. II. 634., zu unterst, bis 635., Mitte. Weiter sagt er: wenn die Schlechten auch in die Länge glücklich scheinen, so müsse man bedenken, daß jene Vorzüge, deren sie genössen, eigentlich gar keine Güter seyen. Ein Mensch, der voll Herrschsucht, Wollust, Furcht, Bosheit sey, könne sich keines wahren Glückes erfreuen. Zum Beweise dieses Satzes beruft er sich unter Anderem auf das Beispiel des Polykrates von Samos, und des Dionysios von Sicilien, ibidem pag. 638. und 639. Außerdem komme die Strafe, wenn auch spät, doch sicher hintennach. Zum Belege führt er eine Geschichte an, welche sich in Hellas, während des heiligen Krieges, zugetragen. Drei Griechen, Philomelos, Onomarchos und Phayllos, haben den Tempel zu Delphi beraubt, gegen welchen Frevel das delphische Gesetz den Sturz von einem Felsen, oder den Feuertod, oder die Ertränkung, verhänge. Es habe sich nun wirklich so gefügt, daß einer dieser Räuber von einem herabstürzenden Felsen erschlagen, der andere von seinem scheugewordenen Pferde in das Meer gestürzt worden, der dritte in einem Tempel verbrannt sey. Die völlige Uebereinstimmung dieser Todesarten mit den Strafen, die das Gesetz ausgesprochen, lasse keinen Zweifel übrig, daß sie nicht durch Zufall, sondern durch göttliche Vorsehung erfolgt seyen. cfr. ibidem 640., unten, und 641., oben.

Eine andere Reihe von Gründen beginnt pag. 641., Mitte. „Wir dürfen die göttlichen Gerichte nicht nach den unserigen messen; diese seyen trüglich, jene nicht. Sehr oft haben scheinbare Uebel gute Folgen; so diene manchmal die Tyrannei in den Städten der Menschen dazu, die Laster zu bestrafen, und den schlafenden Keim der Tugend wieder zu wecken, gleichwie Winde und Regen zum Wohle des Ganzen bestimmt seyen, obgleich einzelne, die zur unrechten Zeit aus-

schiffen, oder nicht zur guten Stunde säeten, durch die Wuth dieser Elemente in Schaden kommen."

„Wenn endlich hie und da Gute zu leiden scheinen, so müsse man erstens bedenken, daß Gott, wie mächtige Könige, nur im Großen die Aufsicht führe, daß er also nicht auf jedes einzelne unbekannte Haupt Acht haben könne. cfr. 644., Mitte. Außerdem gehen oft einige Unschuldige mit den Schuldigen zu Grunde, um den Sterblichen die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit recht „fühlbar" zu machen, damit sie sich desto eher bessern, und nicht in die gleichen Frevel verfallen, ibidem. Für's zweite, wenn hie und da ein Gerechter leide, so sey dieß nur Schein, denn sehr oft seyen diejenigen, welche uns als gut vorkommen, nur gut vor den Sterblichen, nicht vor Gott, dieweil der himmlische Richter in das Innerste der Seele dringe, wir dagegen nur die Oberfläche zu beurtheilen vermögen." Ibidem: οὐκ εἴ τινες ἀγαθοὶ παρ' ἡμῖν νομίζονται καὶ πρὸς ἀλήθειάν εἰσιν· ἐπειδὴ τὰ θεοῦ κριτήρια τῶν κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν πάντων ἀκριβέστερα. Dieser Satz ist ächt jüdisch. Philo glaubte, daß Unglück und Schuld eigentlich Wechselbegriffe seyen.

Die Einwürfe, welche aus der Existenz des physischen Uebels gezogen werden, sucht er außerdem auf folgende Weise zu entkräften. „Einiges geschehe in der Natur durch die Vorsehung, wie das Zusammenwirken der Elemente zur Erhaltung des Weltganzen; anderes hinwiederum nicht durch Vorsehung und aus Absicht, sondern bloß als nothwendige Folge von anderen Zwecken, welche die Gottheit habe. So liegen Regen und Winde allerdings im Plane der Vorsehung, nicht aber Donnerwetter, Blitze, Schneegestöber, Reife, welche erst durch etwas Anderes, nämlich durch Erkältung der Luft oder Zusammenstoß der Wolken eintreten." Um diese Idee deutlicher zu machen, führt er pag. 643., gegen oben, das Beispiel eines Vorstehers der Palästra an, der, um seine Pracht zu

zeigen, an festlichen Tagen mehr Oel zur Salbung hergebe, als gewöhnlich. Die Leiber der Kämpfer können nicht Alles einschlucken, und so rinnt mancher Tropfen auf die Erde, wodurch sie schlüpfrig wird, so daß die Athleten eher zu Boden stürzen; aber deßhalb kann man nicht sagen, der Vorsteher habe letzteres beachtiget.

Unter die äußeren Uebel dieser Art, die nicht durch Vorsehung, sondern in Folge anderer Zwecke entstehen, rechnet er namentlich die Pest, Erdbeben, verzehrende Wetter, ibidem pag. 644., gegen oben. Außerdem die giftigen Thiere, ibidem pag. 645., Mitte; diese seyen ebenfalls nicht durch Vorsehung, sondern durch die Verkettung irrdischer Ursachen, aus der Flüssigkeit, oder aus Koth, entstanden: *Τῶν ἑρπετῶν τὰ ἰόβολα γέγονεν οὐ κατὰ πρόνοιαν, ἀλλὰ κατ' ἐπακολούθησιν. Ζωογονεῖται γάρ, ὅταν ἡ ἐνυπάρχουσα ἰκμὰς μεταβάλῃ πρὸς τὸ θερμότερον. Ἔνια δὲ καὶ σῆψις ἐψύχωσεν, ὡς ἕλμινθας μὲν ἡ περὶ τροφήν· φθεῖρας δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ἱδρώτων.* Man sieht, er meint die Thierchen, welchen die sogenannte generatio aequivoca das Daseyn gibt. Die anderen aber, welche sich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung fortpflanzen, müssen wirklich von der Vorsehung abgeleitet werden; aber sie haben auch einen zweifachen Nutzen. Denn erstlich können die Gifte, welche sie führen, von den Aerzten bei Zusammensetzung der Arzneien trefflich benutzt werden; zweitens sind sie Strafmittel in der Hand der göttlichen Gerechtigkeit, um Frevler zu züchtigen. Neben den giftigen Thieren richten auch die reißenden Bewohner der Wüste oft Schaden an; aber dieß ist Schuld der Menschen, welche durch sie zerrissen werden, nicht der Vorsehung. Denn warum sind sie nicht in den Mauern der Städte geblieben, wo sie sicher waren! Für starke Menschen dagegen, die sich zum Kriege üben wollen, ist der Kampf mit denselben heilsam und nützlich, ibidem pag. 645., oben.

Endlich könnte man noch einen Einwurf gegen die göttliche Weltregierung daraus ziehen, daß ganze Länder von Natur vor den anderen auffallend begünstiget seyen, daß also keine gleiche Austheilung der Naturgaben stattfinde. So sey Asien und Aegypten unendlich fruchtbarer als Hellas. Doch auch dieß sey nur Schein. Denn wenn z. B. Griechenland weniger Früchte ertrage, als Asien, so habe es vor diesem Lande den hohen Geist seiner Bewohner voraus, der, wie Heraklitus sage, nur auf einem dürren Boden recht gedeihe; so daß also das richtige Verhältniß auf eine für Hellas befriedigende Weise hergestellt sey. **ibidem Mang. II. 647., oben.** Der Jude schimmert überall in dieser Theodizee durch.

Die dritte Frage betrifft die Zulassung des sittlichen Bösen. Es fragt sich, wie der heilige und gerechte Gott, ohne dessen Willen Nichts in der Welt geschieht, und der, nach Philo's Lehre, allwirksam ist, das Böse dulden könne? Bekanntlich hatte das alte Testament in diesem Punkte zu Gunsten der Allmacht auf Kosten der göttlichen Heiligkeit entschieden, in Stellen, wie **Exod. VII. 3**: „ich will verhärten das Herz Pharao's," und andere. Auch zu Philo's Zeit muß es viele gegeben haben, welche diese Frage auf dieselbe Weise lösten. Philo tritt polemisch gegen sie auf. So sagt er, **quis rerum divinar. haeres**, Pf. **IV. 134.**, über den Spruch **Genes. XV. 16.**: *τετάρτῃ δὲ γενεᾷ ἀποστραφήσονται ὧδε· οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμοῤῥαίων ἕως τοῦ νῦν*: „solche Stellen verleiten die Schwächeren zu der Annahme, daß das Gesetz ein Fatum und unerbittliche Nothwendigkeit der Dinge behaupte; allein man muß wissen, daß Moses zwar, als ein weiser und der göttlichen Dinge kundiger Mann, eine Folge und Verkettung der Ursachen lehrt, aber keineswegs hievon alles Irdische ableitet; denn er kennt ein höheres Wesen, das wie ein Wagenlenker oder ein Steuermann, das Ganze regiert. Er führet das Steuer des großen

Weltschiffes, auf dem sich Alles befindet, er lenkt den geflügelten Wagen des Himmels mit freier selbstständiger Macht: δίδωσιν ἀφορμὴν τοῖς ἀσθενεστέροις τὰ τοιαῦτα, ὡς ὑπολαμβάνειν, ὅτι Μωϋσῆς εἱμαρμένην καὶ ἀνάγκην ὡς αἰτίας τῶν γενομένων ἁπάντων εἰσάγει. Χρὴ δὲ μὴ ἀγνοεῖν, ὅτι ἀκολουθίαν μὲν καὶ εἱρμὸν καὶ ἐπιπλοκὰς αἰτιῶν, ἅτε φιλόσοφος καὶ θεοφράδμων ἀνὴρ ὤν, οἶδε. Τούτοις δὲ οὐκ ἀνάπτει τὰς τῶν γινομένων αἰτίας. Ἐφαντασιώθη γὰρ πρεσβύτερον ἄλλο ἐποχούμενον τοῖς ὅλοις, ἡνιόχου τρόπον ἢ κυβερνήτου. Πηδαλιουχεῖ γὰρ τὸ κοινὸν τοῦ κόσμου σκάφος, ᾧ τὰ πάντα ἐμπλεῖ, καὶ τὸ πτηνὸν ἅρμα, τὸν σύμπαντα οὐρανόν, ἡνιοχεῖ, χρώμενον αὐτεξουσίῳ καὶ αὐτοκράτορι βασιλείᾳ. Dieser Hieb ist zwar mehr gegen die Ansicht geführt, welche die Gottheit dem Fatum unterordnet, als gegen die Ableitung des Bösen aus des Allmächtigen Willen. Allein Veranlassung zu der ganzen Polemik gab immer jene Erklärung zunächst insofern, als sie das Verharren in der Ungerechtigkeit von Gott bestimmt seyn läßt, und also das Böse der Allmacht zuschreibt. Von diesem ursprünglichen Ziele seines Tadels war unser Theosoph auf den anderen Punkt abgeschweift, der ihm eine noch verdammlichere Ketzerei schien. Für's zweite ist zu bemerken, daß jene Schwächeren, welche Philo angreift, Juden seyn müssen; denn wer anders, als Juden, konnten eine religiöse Ansicht aus dem Pentateuch schöpfen? Für's dritte waren die Getadelten ohne Zweifel eine Parthei, welche der wörtlichen Schrifterklärung anhing. Denn nur auf buchstäbliche Deutung der angeführten Stelle konnten sie ihren Satz stützen.

Eine andere Stelle derselben Art findet sich in einem Fragmente aus der Schrift de quaestionibus in Genesin, das uns Joh. Damascenus in seinen sacris parallelis aufbewahrt hat, cfr. Mang. II. 653., Mitte. Philo äußert sich hier über den Spruch Genes. II. 19.: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς

ἔτι ἐκ τῆς γῆς παντὰ τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ καὶ πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἤγαγεν αὐτὰ πρὸς τὸν Ἀδὰμ ἰδεῖν τί καλέσει αὐτὰ, also: „Gott wußte wohl, wie er sie nennen würde, aber weil er dem erstgeborenen und reinen Menschen Vernunft gegeben, kraft welcher er denken konnte, so fordert er ihn in diesen Worten, wie ein Lehrer den Schüler, auf, seine angeborenen Kräfte zu zeigen. Zugleich weist die Schrift in jenem Ausspruche deutlich auf die sittliche Freiheit des Menschen hin, um diejenigen zu beschämen, welche behaupten, daß Alles durch Nothwendigkeit geschehe.“

Wiederum werden hier Menschen genannt, welche die sittliche Freiheit läugnen; dieß müssen ebenfalls Juden seyn, denn sonst könnte er nicht gegen sie aus einer Schrift argumentiren, die nur für Juden geheiligtes Ansehen besaß. Außerdem bemerke man, wie schwach, oder vielmehr wie nichtig, die Beweiskraft der Stelle ist, aus der er folgert. Dieß ist wohl daraus zu erklären, daß die Lehre, die er als mosaisch vertheidigen will, ihm einerseits sehr am Herzen lag, und daß andererseits die Gegenpartheі, die er bekämpfte, mächtig war, und auf das Ansehen der heiligen Schriften pochte. Denn es ist eine auch durch die christliche Dogmengeschichte bestätigte Erfahrung, daß man, um ein theures Dogma zu vertheidigen, in Ermanglung trifftiger Beweise, welche die heilige Schrift für Philo's Ansicht nicht darbot, nach jedem Strohhalme greift.

Noch stärker ist endlich eine dritte Stelle aus der Schrift: de linguarum confusione, Pf. III. 388, Mitte. Philo sagt hier über den Spruch, Exod. XXI. 14.: (ἐάν τις ἐπιθῆται τῷ πλησίον, ἀποκτεῖναι αὐτὸν δόλῳ, καὶ καταφύγῃ, ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου λήψῃ αὐτὸν θανατῶσαι.) „Ein solcher Mensch hat den Mord nicht begangen, sondern bloß versucht; dennoch wird sein böser Wille der That gleich gesetzt, und es wird ihm nicht nur nicht verziehen, sondern das Gesetz gebietet

sogar, den Unheiligen von der heiligen Stätte wegzureißen. Unheilig ist er nämlich nicht bloß, weil er die Seele, welche durch den Besitz der Tugend ewig leben konnte, durch Hingebung an das Laster mordet, sondern auch, weil er Gott zum Urheber seines Frevels zu machen wagt. Denn hierauf weist das Wort καταφύγη hin. Viele streben den Vorwürfen wegen begangener Sünden dadurch zu entgehen, daß sie ihre eigene That dem Herrn der Welt, der nur Gutes, nichts Böses thut, Schuld geben (πολλοὶ τὰ καθ' ἑαυτῶν ἀποδιδράσκειν ἐθέλοντες ἐγκλήματα, καὶ ῥύεσθαι τῶν ἐφ οἷς ἠδίκησαν ἀξιοῦντες ἑαυτοὺς τιμωριῶν, τὸ οἰκεῖον ἄγος, τῷ κακοῦ μὲν μηδενὸς, ἀγαθῶν δ' ἁπάντων αἰτίῳ προσβάλλουσι θεῷ. Die Polemik gegen die getadelte Ansicht ist mit Gewalt aus dem Texte herausgepreßt, um nur die Waffen gegen sie führen zu können. Auffallend ist auch das von Gott gebrauchte Prädikat κακῶν μὲν μηδενὸς ἀγαθῶν δὲ ἁπάντων αἴτιος, welches sehr oft in Philo's Schriften wiederkehrt. Ohne allen Zweifel hat es eine polemische Bedeutung, da sich dieser Satz bei Menschen, welche das Böse nicht mit Gott in Verbindung bringen, von selbst versteht.

Ich denke nun, diese Stellen, verbunden mit den anderen, nicht selten polemischen Aussprüchen über die sittliche Freiheit des Menschen, welche wir zum Theile oben in der Lehre vom Menschen beigebracht, begründen hinreichend die Annahme, daß damals eine orthodoxe, der wörtlichen Schrifterklärung ergebene Parthei unter den Juden existirte, welche Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen, der bösen wie der guten, lehrte, und diese Nothwendigkeit auf einen unveränderlichen Willen der Gottheit zurückführte, mit welchem Resultate die bekannten Aussprüche des jüdischen Geschichtschreibers Josephus über die palästinischen Sekten genau übereinstimmen.

Auch über die Form, oder die Hülle, in welche jene Parthei das Verhängniß einkleidete, finden sich in Philo's

Schriften einige Andeutungen. — Das alte Testament spricht nämlich wiederholt von einem göttlichen Buche, in welches die Schicksale der Menschen eingetragen seyen. So Exod. XXXII. 32, wo Moses in folgenden Worten Vergebung für die abgöttischen Juden erfleht: εἰ μὲν ἀφεῖς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν αὐτῶν, ἄφες· εἰ δὲ μὴ, ἐξάλειψόν με ἐκ τῆς βίβλου σου ἧς ἔγραψας. Dasselbe ist angedeutet Deuter. XXXII. 34: οὐκ ἰδοῦ ταῦτα συνῆκται παρ' ἐμοὶ, καὶ ἐσφράγισται ἐν τοῖς θησαυροῖς μου. Es ist nämlich von Sünden die Rede, welche Gott rächen wird. Diese θησαυροὶ müssen wohl von jenem Buche nicht verschieden seyn. — Dieß sind die Stellen des Pentateuchs. Sonst kommt das Buch des Lebens vor, Maleachi III. 16. nach den LXX., Psalm 69, 29, besonders 139, 16: „Es waren alle meine Tage auf dein Buch geschrieben, die noch werden sollten, und deren keiner da war." Deßgleichen Daniel XII. 1.: ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ σωθήσεται ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ.

Auch im neuen Testamente kommt dasselbe Bild häufig vor. So Luc. X. 20, Phil. IV. 3, Apoc. III. 5., XIII. 8., XVII. 8, XX. 12, 15, XXI. 27, XXII. 19. Dieser häufige Gebrauch beweist wenigstens so viel, daß es eine den Juden zur Zeit Jesu sehr geläufige Idee war. Wenn es nun auch bei Philo vorkommt, in dessen Lehre es gar nicht paßt, so ist dieß ein neuer unumstößlicher Beweis allgemeiner Verbreitung. Wirklich kommt es vor im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 151, Mitte: ἡ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη, πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια; ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται καὶ ἀνάγραπτον στηλιτεύεται παρὰ τῷ θεῷ. Auf dasselbe Bild weist auch die oben schon angeführte Stelle de praemiis ac poenis, Mang. II. 426, oben, hin: οἷς ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται. u. s. w.

Da es nun am Tage ist, daß sich im alten Testamente die Lehre von einem göttlichen Buche findet, in welches zum

Voraus die Tage der Menschen, (cfr. Psalm 139, 16,) seine bösen Handlungen, (cfr. Deuter. XXXII. 32,) endlich sein Antheil an den messianischen Segnungen, (cfr. XII. 1, des Propheten Daniel, welcher für die Juden Hauptquelle der messianischen Hoffnungen war,) eingeschrieben seyn sollten, da wir ferner sowohl aus Philo, als aus dem neuen Testamente ersehen, daß diese Idee damals sehr verbreitet war, und da endlich Josephus und Philo von Partheien unter den Juden berichten, welche eine auf Gott zurückgeführte Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen lehrten, so kann kein Zweifel obwalten, daß jenes Buch des Lebens mit dieser Vorherbestimmung in Verhältniß gesetzt wurde. Der Zweifel hieran wäre um so ungerechter, weil das Buch des Lebens schon für sich auf die Prädestination leitete; denn die Theilnahme an dem Reiche Gottes hing sowohl nach Daniel, als nach der Apocalypse, dem Philipperbriefe und dem Evangelium Lucä, von der Verzeichnung in dem genannten Buche ab. Nun dachte sich aber kein Jude Theilnahme an den seligen Zeiten des Messias ohne Gerechtigkeit. Da aber dieser Antheil von aller Ewigkeit bestimmt und aufgeschrieben war, so mußte es auch die Gerechtigkeit seyn; folglich war die Tugend prädestinirt, mit ihr aber auch das Laster, weil keines von beiden ohne das andere gedacht werden kann, und „Ausgeschlossen aus dem Reiche Gottes“ und „Verworfen“ für den Juden eines und dasselbe bedeutet. Jeder, der die jüdische Dogmatik kennt, wird eingestehen, daß das Fatum in diesem Gewande ganz den rabbinischen Charakter trägt. Uebrigens werden wir in den folgenden Bänden dieser Geschichte des Urchristenthumes noch weitere Belege beibringen.

Gegen diese Ansicht nun polemisirt Philo. Zwar behauptet auch er, daß der Mensch aus eigener Kraft nichts Gutes thun könne, und daß Alles von oben komme, welche Ansicht, consequent durchgeführt, den Unterschied zwischen Gut

und Böse auf die Verleihung oder Entziehung des göttlichen Beistandes beschränkt; zwar behauptet er ferner, nur Gott, dem Wesen der Wesen, komme Thätigkeit und Handeln, der Kreatur aber Leiden zu; dennoch erklärt er durch einen Widerspruch mit sich selbst den Menschen für sittlich frei, und zwar so, daß jeder Frevel, den er begeht, seine eigene Schuld ist, jede gute Handlung dagegen nicht ihm, sondern der Gottheit zugeschrieben werden muß. Dieß sind, wie man sieht, schroffe Widersprüche; aber in der Anwendung findet er immer einen Ausweg. So half er sich, um die Allwirksamkeit Gottes mit der Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu vereinigen, wahrscheinlich durch folgenden Satz (cfr. legis allegor. I. Pf. I. 144, oben): *τῶν γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεται, καὶ δι᾽ αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι᾽ αὐτοῦ δὲ, τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι᾽ αὐτοῦ.* Diese Worte beziehen sich zwar dem Zusammenhange nach nicht zunächst auf den Unterschied zwischen sittlich guten oder bösen Handlungen, aber sie sind so allgemein ausgesprochen, daß sie auch hierauf auszudehnen sind. Das Beste geschieht durch Gott und von ihm; das, was nicht das Beste ist, d. h., das Unvollkommene aller Art, worunter auch das Böse gehört, geschieht nur durch Gott, d. h., Gott verleiht der Kreatur die Kraft dazu, aber nicht von ihm, d. h., es liegt nicht in seiner Absicht, und die göttliche Thätigkeit unterstützt die Kreatur nicht bei der einzelnen Handlung dieser Klasse. Dieß ist dasselbe, was wir die göttliche Zulassung nennen.

Die Art, in der er diese Zulassung, gegenüber von der fatalistischen Ansicht, durchführt, ergibt sich am besten aus seiner Erklärung solcher Stellen, deren Wortsinn für letztere spricht. So läßt er sich im zweiten Buche de Specialibus, über den Spruch Exod. XXI. 13: *ὁ δὲ οὐχ ἑκών, ἀλλὰ ὁ θεὸς παρέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, δώσω σοι τόπον, οὗ φεύξεται ἐκεῖ ὁ φονεύσας*, also vernehmen (cfr. Mang. II.

Voraus die Tage der Menschen, (cfr. Psalm 139, 16,) seine bösen Handlungen, (cfr. Deutef. XXXII. 32,) endlich sein Antheil an den messianischen Segnungen, (cfr. XII. 1, des Propheten Daniel, welcher für die Juden Hauptquelle der messianischen Hoffnungen war,) eingeschrieben seyn sollten, da wir ferner sowohl aus Philo, als aus dem neuen Testamente ersehen, daß diese Idee damals sehr verbreitet war, und da endlich Josephus und Philo von Partheien unter den Juden berichten, welche eine auf Gott zurückgeführte Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen lehrten, so kann kein Zweifel obwalten, daß jenes Buch des Lebens mit dieser Vorherbestimmung in Verhältniß gesetzt wurde. Der Zweifel hieran wäre um so ungerechter, weil das Buch des Lebens schon für sich auf die Prädestination leitete; denn die Theilnahme an dem Reiche Gottes hing sowohl nach Daniel, als nach der Apocalypse, dem Philipperbriefe und dem Evangelium Lucä, von der Verzeichnung in dem genannten Buche ab. Nun dachte sich aber kein Jude Theilnahme an den seligen Zeiten des Messias ohne Gerechtigkeit. Da aber dieser Antheil von aller Ewigkeit bestimmt und aufgeschrieben war, so mußte es auch die Gerechtigkeit seyn; folglich war die Tugend prädestinirt, mit ihr aber auch das Laster, weil keines von beiden ohne das andere gedacht werden kann, und „Ausgeschlossen aus dem Reiche Gottes" und „Verworfen" für den Juden eines und dasselbe bedeutet. Jeder, der die jüdische Dogmatik kennt, wird eingestehen, daß das Fatum in diesem Gewande ganz den rabbinischen Charakter trägt. Uebrigens werden wir in den folgenden Bänden dieser Geschichte des Urchristenthumes noch weitere Belege beibringen.

Gegen diese Ansicht nun polemisirt Philo. Zwar behauptet auch er, daß der Mensch aus eigener Kraft nichts Gutes thun könne, und daß Alles von oben komme, welche Ansicht, consequent durchgeführt, den Unterschied zwischen Gut

und Böse auf die Verleihung oder Entziehung des göttlichen Beistandes beschränkt; zwar behauptet er ferner, nur Gott, dem Wesen der Wesen, komme Thätigkeit und Handeln, der Kreatur aber Leiden zu; dennoch erklärt er durch einen Widerspruch mit sich selbst den Menschen für sittlich frei, und zwar so, daß jeder Frevel, den er begeht, seine eigene Schuld ist, jede gute Handlung dagegen nicht ihm, sondern der Gottheit zugeschrieben werden muß. Dieß sind, wie man sieht, schroffe Widersprüche; aber in der Anwendung findet er immer einen Ausweg. So half er sich, um die Allwirksamkeit Gottes mit der Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu vereinigen, wahrscheinlich durch folgenden Satz (cfr. **legis allegor. I. Pf. I. 144**, oben): *τῶν γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίγνεται, καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν οὐ, δι' αὐτοῦ δὲ, τὰ μὲν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ.* Diese Worte beziehen sich zwar dem Zusammenhange nach nicht zunächst auf den Unterschied zwischen sittlich guten oder bösen Handlungen, aber sie sind so allgemein ausgesprochen, daß sie auch hierauf auszudehnen sind. Das Beste geschieht durch Gott und von ihm; das, was nicht das Beste ist, d. h., das Unvollkommene aller Art, worunter auch das Böse gehört, geschieht nur durch Gott, d. h., Gott verleiht der Kreatur die Kraft dazu, aber nicht von ihm, d. h., es liegt nicht in seiner Absicht, und die göttliche Thätigkeit unterstützt die Kreatur nicht bei der einzelnen Handlung dieser Klasse. Dieß ist dasselbe, was wir die göttliche Zulassung nennen.

Die Art, in der er diese Zulassung, gegenüber von der fatalistischen Ansicht, durchführt, ergibt sich am besten aus seiner Erklärung solcher Stellen, deren Wortsinn für letztere spricht. So läßt er sich im zweiten Buche **de Specialibus**, über den Spruch **Exod. XXI. 13**: *ὁ δὲ οὐχ ἑκὼν, ἀλλὰ ὁ θεὸς παρέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, δώσω σοι τόπον, οὗ φεύξεται ἐκεῖ ὁ φονεύσας*, also vernehmen (cfr. **Mang. II.**

319, unten): „Von solchen, welche ein anderer wider seinen Willen erschlägt, braucht die Schrift den Ausdruck: παραδέδοσθαι ἀπὸ θεοῦ χερσὶν ἀνδροφόνοις, aus zwei Gründen, erstlich, um den Todtschläger zu entschuldigen, indem sie darauf hindeutet, daß der Erschlagene ein Schuldbefleckter war. Denn ferne sey es, daß der barmherzige und gütige Gott einen Unschuldigen dem Schwerdte überliefern sollte; im Gegentheile, nur solche weiht er dem Verderben, welche den menschlichen Gerichten durch ihre Schlauheit entronnen sind, aber, vor den göttlichen Richterstuhl geführt, überwiesen wurden. Denn nur Gott allein siehet die Seelen nackt, wie sie sind, und läßt sich durch keine Reden täuschen. Für's zweite braucht die Schrift jenen Ausdruck, um anzudeuten, daß der Todtschläger kein Mörder ist, sondern nur eine kurze und heilbare Vergehung auf sich geladen hat, da seine That einem göttlichen Rathschlusse dienen mußte. Die Gottheit braucht nämlich die kleinen und vergebungswürdigen Sünder als Diener der Strafe gegen solche, welche tödtlichen Frevel auf sich geladen haben, nicht aus Vorliebe für dieselben, sondern bloß als taugliche Werkzeuge ihrer Plane, damit kein Reiner sich durch einen Mord, wenn er auch an sich noch so gerecht wäre, zu beflecken braucht.“ Diese Stelle ist besonders geeignet, für die Ansicht unseres Verfassers Zeugniß abzulegen. Denn der angeführte Spruch macht Gott zum Urheber einer That, welche zwar, gegenüber von dem Erschlagenen, eine wohlverdiente Strafe seyn mag, aber, von Seiten des Mörders betrachtet, immerhin ein Verbrechen bleibt, und verdammlich ist. Er leitet also, der wörtlichen Erklärung gemäß, das Böse von der Gottheit ab, und macht den Todtschläger zum willenlosen Werkzeuge einer höheren Macht. Folglich konnte er auch recht gut im Sinne der Fatalisten benützt werden. Eine ganz andere Wendung gibt Philo dieser Sache durch seine Deutung. Nach ihm will Gott zwar um seiner

Gerechtigkeit willen die Bestrafung des Schuldigen, von dem es heißt, daß er dem andern in die Hände gegeben sey, aber nicht will er den Todtschlag an und für sich; denn derselbige wird als ein Verbrechen, obwohl als ein leichtes, dargestellt. Weil aber Gott sah, daß derjenige, der den Todtschlag verübte, vermöge seines ganzen Wesens, der Sünde in einem gewissen Grade bloß war, so wußte er diese Anlage, die, an sich betrachtet, nicht im göttlichen Willen lag, so zu benützen, daß sie seinen Zwecken dienen, und die Bestrafung des Schuldigen, der den Tod verdient hat, bewirken mußte. Der Mensch bleibt also, nach dieser Erklärung, frei, und das Böse liegt nicht im göttlichen Willen, ob es gleich den höheren Planen förderlich seyn muß.

Die Ansicht Philo's über diesen Punkt wäre demnach so zu bestimmen. Auf die Frage, wie Gott bei seiner Heiligkeit das Böse in der Welt dulden könne, antwortet er: Gott hat dem Menschen Freiheit gegeben, d. h. die Fähigkeit zum Guten, wie zum Bösen; wenn sich nun derselbige auf die letztere Seite wendet, so geschieht dieß zwar wider den Willen der Gottheit, aber sie duldet es, um eines höheren Zweckes, nämlich um der ertheilten sittlichen Freiheit willen. Auf die zweite Frage, wie das Sittlich-Böse zu einer geregelten Weltregierung reime, welche ohne einen festen, wohlgeordneten Plan nicht gedacht werden könne, antwortet er: das schlechte Thun der Menschen ist zwar an und für sich dem Willen Gottes entgegen; aber er weiß es, vermöge seiner Weisheit, so zu lenken, und in solche Verhältnisse nach Außen zu setzen, daß es den Zwecken des höchsten Wesens dienen muß.

Wenn sich auf diese Weise die Vorsehung selbst auf Missethäter erstreckt, so nimmt sie sich mit besonderer Liebe der guten Menschen an, und man kann sagen, je besser einer ist, desto mehr hat er sich der himmlischen Fürsorge zu erfreuen.

So in der Schrift de his verbis resipuit Noah, Pf. III. 304, gegen unten. Philo sagt hier über den Spruch, Genes. IX. 27: πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰαφὲθ, καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Σὴμ: „wer soll in der Wohnung Sem's hausen? Ich denke Gott! τίς γὰρ οἶκος παρὰ γενέσει δύναιτ' ἂν ἀξιοπρεπέστερον εὑρεθῆναι θεῷ, πλὴν ψυχῆς τελείως κεκαθαρμένης, καὶ μόνον τὸ καλὸν ἡγουμένης ἀγαθὸν, τὰ δὲ ἄλλα ὅσα νενόμισται, δορυφόρων καὶ ὑπηκόων λόγῳ ταττούσης; Κατοικεῖν δὲ λέγεται ἐν οἴκῳ ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ — περιέχει γὰρ τὰ πάντα, πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος — ἀλλ' ὡς πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ἐκείνου τοῦ χωρίου διαφερόντως ποιούμενος. Παντὶ γὰρ τῷ δεσπόζοντι οἰκίας, ἡ ταύτης κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀνῆπται φροντίς. Εὐχέσθω δὲ πᾶς θεῷ, ὅτῳ τὸ θεοφιλὲς ὄμβρησεν ἀγαθὸν, οἰκήτορος λαχεῖν τοῦ πανηγεμόνος, ὃς τὸ βραχὺ τοῦτο οἰκοδόμημα, τὸν νοῦν, ἐξαίρων εἰς ὕψος ἀπὸ γῆς, τοῖς οὐρανοῦ συνάψει πέρασι. Dieselbe Idee sprechen jene zahlreichen, oben gegebenen Stellen aus, welche besagen, daß vor Gott nur Tugend gelte.

Dennoch hat der Herr ein ganzes Volk, nämlich die Juden, vor allen andern Nationen der Erde auserkoren, und sie seiner besonderen Vorliebe gewürdigt. So oft. Hauptstelle ist de creatione principis, Mang. II. 365, zu unterst u. flg. „Das ganze Volk der Juden ist wie ein Waise, wenn man es mit den andern vergleicht. Denn diese finden in jedem nicht übermäßigen Unglücke Unterstützung, wegen ihrer Verbindung mit den Nachbar-Nationen. Den Juden dagegen hilft nicht leicht ein Fremder, weil sie ein eigenthümliches Gesetz haben, das streng ist und Tugend gebietet. Diese Strenge ist aber eben verhaßt, denn der große Haufe sucht keine Tugend, sondern Lust. Allein, wenn sie auch von den Menschen verlassen sind, so wird Gott, nach Mosis Lehre, sich fortwährend ihrer Verlassenheit erbarmen, denn sie sind

sein Eigenthum, und dem Schöpfer und Vater aus dem ganzen Menschengeschlechte als seine Erstlinge auserkohren. Ursache dieses Vorzugs ist der Stammhäupter außerordentliche Tugend und Gerechtigkeit, welche, wie eine unsterbliche Pflanze, dauernd fortblühet, und den Nachkommen unvergängliche Früchte des Heils trägt, auch wenn sie selber sündigen, nur nicht tödtlich.“

Grund dieses Vorzugs ist, wie man sieht, fremde Tugend; doch darf nicht übersehen werden, daß er in den letzten Worten auch eigene fordert.

Diese Lehre steht nun in schneidendem Widerspruche mit den andern von Philo sonst so streng behaupteten Sätzen, daß Gott der allgemeine Vater der Welt sey, daß vor ihm nur Tugend gelte, und daß kein Mensch sich sein Wohlgefallen erwerben könne, als auf diesem Wege. Unser Theosoph fühlte diesen Widerspruch wohl selbst; denn es finden sich eine Menge Stellen in seinen Schriften, in welchen er den Bund zwischen Gott und den Juden idealisirt, und jenen Grundsätzen anzunähern strebt. Gewöhnlich nennt er sie Priester des Universums. So de Abrahamo, Pf. V. 274, oben. Es ist hier von den Plagen die Rede, welche Jehova über Pharao und sein Haus verhängte, weil er Sarah ihrem Manne Abraham weggenommen. cfr. Genes. XII. 11—20. „Auf diese Weise,“ sagt Philo, „wurde die Reinheit des Weibes gerettet, und auch des Mannes Frömmigkeit und Tugend wollte der Herr belohnen, indem er das Ehebette unversehrt bewahrte, aus dem nicht Töchter bloß und Söhne, sondern ein ganzes Volk hervorsprossen sollte, und zwar das gottgeliebteste von allen, welches, meiner Meinung nach, das Prophetenamt und Priesterthum für das ganze Menschengeschlecht zum Antheile empfing (*ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην, καὶ προφητείαν λαχεῖν*). Ebenso im ersten Buche de vita

Mosis, Mang. II. 104, gegen unten. Er nennt hier die Juden ein Volk, das Gott sich bei'm Auszuge aus Aegypten heiligte, und das die Opfer für's ganze Menschengeschlecht darbringen sollte: *ἔθνος ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱερᾶσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχάς, ὑπέρ τε κακῶν ἀποτροπῆς καὶ μετουσίας ἀγαθῶν.* Eine andere Wendung gibt er derselben Idee, wenn er sagt, die jüdischen Opfer werden für das ganze Menschengeschlecht dargebracht. So de victimis, Mang. II. 238, Mitte: *τῶν θυσιῶν αἱ μὲν εἰσιν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ ἔθνους, εἰ δὲ δεῖ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν, ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους.* Ebenso im zweiten Buche de monarchia, Mang. II. 227, Mitte: *τῶν μὲν γὰρ ἄλλων οἱ ἱερεῖς ὑπὲρ οἰκείων καὶ φίλων καὶ πολιτῶν αὐτὸ μόνον εἰώθασι τάς τε εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελεῖν. Ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος καὶ πυρός, τάς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται, τὸν κόσμον, ὅπερ ἐστὶ ταῖς ἀληθείαις, πατρίδα εἶναι ἑαυτοῦ νομίζων, ὑπὲρ ἧς ἱκεσίαις καὶ λιταῖς εἴωθεν ἐξευμενίζειν τὸν ἡγεμόνα, ποτνιώμενος τῆς ἐπιεικοῦς καὶ ἵλεω φύσεως αὐτοῦ μεταδιδόναι τῷ γενομένῳ.*

Ohne Zweifel wollte Philo durch diese Ausschmückung den Vorzug des jüdischen Volks vor dem Richterstuhle des Verstandes rechtfertigen; denn wenn die Welt Priester braucht, wie ein Volk, und wenn die Priester überall Auszeichnung vor den Laien genießen, so konnte man den Juden ihre Vorrechte weniger verargen, weil sie dieselben eigentlich zum Besten des menschlichen Geschlechtes besaßen. Aber hinterher kommt immer wieder der Einwurf: wollen sie als Priester vor Gott, und nicht bloß vor den Menschen hochgeachtet seyn, was Philo am Ende meint, so ist es nöthig, daß sie sich

durch Tugend auszeichnen. Aber tugendhaft sind bloß einzelne Personen und nicht ganze Völker.

Eine andere Zweideutigkeit, mit der er sich aus der Verlegenheit hilft, ist das Spiel mit dem Worte „Israel.“ Dieses bedeutet bei ihm, so wie im alten Testamente, den wahren Gottesverehrer, aber auch das jüdische Volk. Philo erlaubt sich nun, durch eine quaternio terminorum, die Vorzüge des einen, nämlich des wahrhaft Frommen, auf das andere, nämlich auf das jüdische Volk überzutragen.

Im Allgemeinen werden die Vorrechte, deren sich die Israeliten vor Gott zu erfreuen haben, in der Schrift, de caritate, Mang. II. 388, oben, so beschrieben: „Moses versammelte vor seinem Hingange das Volk und sprach über jeden der zwölf Stämme seinen Segen aus, der auch in Erfüllung gehen wird. Hiefür bürgen drei Dinge. Erstlich der Charakter dessen, der den Segen ertheilte, und ein Freund Gottes war; dann die Liebe Gottes selbst, der so gerne Gutes erweist; endlich der Charakter derjenigen, die den Segen erhielten; diese sind nämlich von edlem Geschlechte, und bilden die erste Reihe in der gottgeweihten Schaar. Jener Segen betraf übrigens lauter wahrhafte Güter, nicht nur für das sterbliche Leben, sondern auch für das andere, welches zu erwarten steht, wenn der Geist aus des Leibes Banden erlöst ist. Denn Moses allein hat eingesehen, in welch' genauem, weit über Blutsverwandtschaft erhabenen Verbande, dasselbige Volk von jeher zu Gott stand, er hat es zum Erben aller Güter, welche die menschliche Natur fassen kann, erklärt. Was er selbst besaß, gab er willig aus seinem Eigenen her, was nicht in seiner Macht stand, darum flehete er die Gottheit an, wohlwissend, daß die Quelle ihrer Gnaden ewig sprudelt, aber nur für diejenigen, die sie recht darum anflehen.“

Im Einzelnen zeigte sich die Vorliebe Gottes für die



Juden schon in seiner zärtlichen Sorge für die Patriarchen oder ihre Stammväter. Die Abstammung von diesen ist deßhalb einer der schönsten Vorzüge des jüdischen Volks und oft preist deßhalb Philo seinen Adel. So z. B. im ersten Buche de vita **Mosis, Mang. II.** 176, unten: die Juden hätten durch Anbetung des Kalbes ihren Adel geschändet: *ἐκλαθόμενοι τοῦ πρὸς ἀλήθειαν θεοῦ, καὶ τὴν προγονικὴν εὐγένειαν, ἡ δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ηὐξήθη, καθαιροῦντες.*

Besonders aber verherrlichte sich der göttliche Schutz an Israel, so lange Moses an der Spitze stand. Wunderbar wurde es aus Aegypten erlöst, durch die Wüste geführt, mit Himmelsbrod und mit Schaaren von Wachteln gesättigt, und mit Wasser getränkt, das aus dem Felsen fließen mußte.

Es muß übrigens schon damals Leute genug gegeben haben, die an der Wahrheit dieser Geschichten zweifelten. Wenigstens läßt sich Philo, nachdem er die wunderbare Tränkung berichtet, im ersten Buche de vita **Mosis, Mang. II.** 114, gegen unten, also vernehmen: „Wer an diesen Geschichten zweifelt, der kennt Gott nicht, und hat ihn nie gesucht. Denn sonst hätte er sogleich und innig erkannt, daß auffallende Dinge dieser Art nur Spielwerk sind im Vergleiche mit den wahrhaft großen göttlichen Werken, mit der Schöpfung des Himmels, der Planeten und der Fixsterne, mit dem Aufglänzen des Lichtes, das bei Tag von der Sonne, bei Nacht vom Monde herniederströmt, im Vergleiche mit der Gründung der Erde in der Mitte des Weltalls, mit den unermeßlichen Räumen des Festlandes und der Inseln, mit den zahllosen Geschlechtern der Thiere, mit dem Strömen der Flüsse, mit dem Reichthume der Quellen, der kalten sowohl, wie der warmen, mit dem mannichfachen Wechsel der Luft u. s. w. Dieß sind in Wahrheit wunderbare Werke, aber man beachtet sie nicht, weil wir an sie gewöhnt sind. Dagegen, sobald etwas Außergewöhnliches geschieht, so geringfügig es auch seyn mag,

da überlaſſen wir uns den ſonderbarſten Einbildungen, und ſind voll Staunens.“ Geradeſo vertheidigt man hie und da noch jetzt die Wunder!

Nichts gleicht jedoch der wunderbaren Art, in welcher das Geſetz auf Sinai verkündigt wurde. Alles war dabei außerordentlich, furchtbar rauſchte der Donner, flammende Blitze fuhren herab, Poſaunenſchall ertönte weithin in die Ferne, und eine Wolke ſtieg hernieder, deren unterſter Theil ſich wie eine Säule auf die Erde ſtützte, und deren Spitze ſich im Himmel verlor. cfr. de decalogo, Mang. II. 187, unten und 188. Von der Poſaune, die damals erdröhnte, ſagt er, de septenario, Mang. II. 295, unten, ſie ſey von einem Ende der Welt zum andern gehört worden. *Τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ — μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα.* Schade, daß ſich hier eine Lücke findet, ſoviel ſieht man aber doch, daß er ſagen wollte, die Stimme ſey darum ſoweit erſchallt, damit auch die Abweſenden, nämlich die übrigen Nationen der Erde, darauf aufmerkſam würden. Ich bin überzeugt, daß aus dieſer Meinung die jüdiſche Idee von der großen Weltpoſaune, die am ſchrecklichen Tage des allgemeinen Gerichts ertönen ſoll, entſtanden iſt. Denn die ganze jüdiſche Lehre von den letzten Dingen, war nach moſaiſchen Vorbildern zuſammengeſetzt. Das Weltgericht ſollte eigentlich die Vollendung deſſen ſeyn, was mit der Verkündigung des Geſetzes auf Sinai angefangen hatte. Hier war es zuerſt gegeben, dort am letzten Tage ſollte Rechenſchaft gehalten werden über ſeine Beobachtung. Nun wurde aber dieſes Gericht nicht bloß auf die Juden beſchränkt, ſondern auf alle Nationen ausgedehnt; deßhalb mußten dieſe von dem Geſetze Gottes wiſſen, denn ohne Geſetz gibt es keine Sünde, wie ſchon Paulus ſagt, und alſo auch kein Gericht. Damit ſie es aber wiſſen konnten, mußte die Poſaunenſtimme bis an der

Erde Gränzen ertönen; so wie andererseits dieser furchtbare Schall auf den letzten Tag übergetragen wurde.

Nach Moses verkündigte Gottes Stimme die zehn Gebote. Von dieser Stimme sagt Philo, sie sey nicht menschenähnlich, sondern viel höherer Natur gewesen. Hören wir, wie er sich, de decalogo, Mang. II. 185, unten, und 186, darüber äußert: „Gab also Gott eine Stimme von sich? Ferne von uns sey dieser Wahn, denn nicht bedarf Gott, wie ein Mensch, des Mundes, der Zunge, der Schlagadern; vielmehr scheint der Herr damals ein wunderwürdiges Werk gethan zu haben, indem er gebot, daß ein unsichtbarer Schall sich in der Luft bildete, lieblicher tönend als alle irdische Melodien, nicht unbeseelt, aber auch nicht einem Geschöpfe gleich, das wie wir, aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, sondern ein rein vernünftiges Wesen voll Klarheit, das die Luft zur Flamme umschuf, und wie ein Sturm, der eine Posaune anbläßt, so laute Töne von sich gab, daß die am fernsten Stehenden so gut es hörten, als die Nächsten. Wenn menschliche Stimmen auch noch so stark angestrengt werden, so ersterben sie zuletzt, so, daß die Fernestehenden nichts mehr vernehmen, dieweil der Laut nachläßt. Diese Wunderstimme dagegen war mit göttlicher Kraft ausgerüstet, und ergoß sich überall hin, auch ward sie nicht von den Ohren, sondern durch die Seelen vernommen. Denn das Organ des leiblichen Ohres, ist nur dann thätig, wenn es von der bewegten Luft angeregt wird, aber das Ohr der gottbegeisterten Seele eilt den Reden selbst voraus.“ Ἀρά γε φωνῆς τρόπον προέμενος αὐτός; Ἄπαγε, μηδ' εἰς νοῦν ποτ' ἔλθῃ τὸν ἡμέτερον. Οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος, ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον ἁρμονίαις τελείαις ἡρμοσμένων, οὐκ ἄψυχον ἀλλ'

οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκότος, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλεω σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ αἱ φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτεινόμεναι πεφύκασιν ἐξασθενεῖν, ὡς ἀριδήλους τοῖς μακρὰν ἀφεστηκόσι μὴ γίνεσθαι τὰς ἀντιλήψεις, ταῖς ἐπεκτάσεσιν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀμαυρουμένας, ἐπειδὴ καὶ τὰ ὄργανα φθαρτά. Τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν, ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐζωπύρει, καὶ ἀναχέουσα πάντῃ τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφηνε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὤτων ταῖς ἑκάστου ψυχαῖς ἐντιθεῖσα. Ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πως οὖσα αἴσθησις ἀτρεμίζει, μέχρις ἂν ὑπ' ἀέρος πληχθεῖσα διακινηθῇ· φθάνει δὲ ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξυτάτῳ τάχει προσυπαντῶσα τοῖς λεγομένοις. Zur Erklärung des Einzelnen Folgendes. Es war, nach Philo, eine göttliche Kraft, welche die Gesetze verkündigte, nicht Gott selbst, wiewohl er hie und da den Herrn selbst zum Verkündiger macht, über welche Punkte wir auf die obigen Capitel verweisen. Daß die Stimme nicht leiblich, sondern geistig gehört wurde, erklärt er noch sonst öfters an andern Orten. So de praemiis ac poenis, Mang. II. 408, zu unterst: κεφάλαια δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ δι' ἑρμηνέως, ἀλλ' ἐν τῷ ὑψώματι τοῦ ἀέρος σχηματιζόμενα, καὶ ἄρθρωσιν ἔχοντα λογικήν. Er schloß letzteres aus den Worten, Exod. XX. 18: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν κ. τ. λ. So wurde aus einer Nachlässigkeit der Sprache ein Dogma gebildet!

Ueber das Gesetz selbst brauchen wir hier weiter nichts zu bemerken, denn das Nöthige, über die Eintheilung desselben, über seine Göttlichkeit und seine ewige Dauer, wurde oben beigebracht.

So lange die jüdische Nation das Gesetz Mosis hält, muß sie glücklich seyn; wenn sie leidet, so sind ihre Leiden entweder als vorübergehende Prüfung, oder als Strafe für Ungehorsam anzusehen. So de sacrificantibus, Mang. II. 259, oben: „Israel solle den Muth nicht sinken lassen, wenn seine Feinde triumphiren, noch dürfe es glauben, daß denselben dieses Glück um ihrer Frömmigkeit willen, zu Theil geworden sey. Denn oft sey letzteres ein bloßer Fallstrick, um sie desto sicherer zu verderben. Oft werde es ihnen zu Theil, damit die Juden dadurch beschämt werden, dieweil sie in einem gottgeliebten Staate geboren und in Gesetzen erzogen, die zu aller Tugend leiten, dennoch Unheiliges thun, das wahrhaft Wünschenswerthe hintansetzen, und das Entgegengesetzte suchen.“ Gewiß ächt jüdisch gedacht!

Nie aber wird Gott sein Volk ganz verlassen, denn dieses darf auf Hoffnungen bauen, welche Mosis gegeben, und deren einstige Erfüllung die erprobte Wahrheit seiner übrigen Aussprüche verbürgt. So im dritten Buche de vita Mosis, Mang. II. 179, oben: ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι (ὁ Μωϋσῆς), καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι, μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὅς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχειοῦτο φύσιν, ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον, τότε δὴ κατασχεθεὶς οὐκ ἔτι συλλήβδην ἀθρόῳ παντὶ τῷ ἔθνει θεσπίζειν ἔοικεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ μέρος ἑκάστῃ φυλῇ τὰ μέλλοντα καὶ γενεαῖς αὖθις ἀποβησόμενα· ὧν τὰ μὲν ἤδη συμβέβηκε, τὰ δὲ προσδοκᾶται, διότι πίστις τῶν μελλόντων ἡ τῶν προγεγονότων τελείωσις. Ebenso de caritate, Mang. II. 387, unten, wo er sagt, die letzten Gesänge Mosis seyen bestanden aus Verweisen wegen früherer Fehler, aus Ermahnungen, in Betreff der Gegenwart, und endlich aus: παραινέσεις πρὸς τὰ μέλλοντα διὰ χρηστῶν ἐλπίδων, αἷς ἐπακολουθεῖν ἀναγκαῖον αἴσια τέλη.

Und auf der folgenden Seite, oben: ἑτοιμασάμενος τὰ πρὸς ἔξοδον οὐ πρότερον ἐστείλατο τὴν ἀποικίαν, ἢ τὰς τοῦ ἔθνους φυλὰς ἁπάσας εὐχαῖς ἐναρμονίοις, ἀριθμῷ δώδεκα, γεραῖραι διὰ τῆς τῶν φυλαρχῶν κατακλήσεως, ὡς ὅτι τελεσφορηθήσονται πιστευτέον.

Man sieht, er meint in diesen Worten die sogenannten messianischen Hoffnungen, und wir wären somit an diesem merkwürdigen Abschnitte angekommen. Eine überglückliche Zeit des Segens und der Wonne steht, jenen Weissagungen gemäß, den Juden bevor. Ueber die Bedingungen des Anbruchs derselben später. Wir wollen gleich den Anfang mit der Schilderung des zu erwartenden Glücks machen, wie dasselbe, besonders in dem Buche de praemiis ac poenis, dargestellt wird.

Der erste Segen der messianischen Zeiten ist Sicherheit vor den Angriffen wilder Thiere; denn diese werden zahm werden, wie die Tauben. cfr. de praemiis ac poenis, Mang. II, 421, unten u. flg.: „Es gibt hauptsächlich zwei Feinde des Menschen: der Mensch selbst durch seine Bosheit, und die wilden Thiere. Letztere sind nicht nur einer Stadt oder einer Völkerschaft, sondern dem ganzen Geschlechte feind, und zwar nicht bloß auf eine bestimmte Zeit, sondern für immer. Einige Arten derselben fürchten den Menschen, als ihren Herrn, und sind voll heimlichen Grolls gegen ihn. Andere, kühnerer Natur, lauern auf Gelegenheit, ihn offen anzugreifen. Unversöhnlich ist dieser Krieg, wie der zwischen Wolf und Schaaf, und alle Thiere, so im Wasser, auf dem Lande und in der Luft leben, nehmen gleichmäßig an demselben Theil. Kein Sterblicher mag ihn endigen; nur Gott wird ihm ein Ende machen, wenn er einige der Rettung würdig erachtet, Männer nämlich von friedlichem Charakter, welche Eintracht und Gemeinsinn geübt, welche für Neid entweder völlig unzugänglich waren, oder ihn schnell besiegten,

und fähig sind, die eigenen Güter zum Gemeingut aller zu machen: (ὁ δ' ἀγέννητος μόνος καθαιρεῖ, ὅταν κρίνῃ τινὰς σωτηρίας ἀξίους, εἰρηνικοὺς μὲν τὸ ἦθος, ὁμοφροσύνην δὲ καὶ κοινωνίαν ἀσπαζομένους, οἷς φθόνος ἢ συνόλως οὐ συνῴκησεν, ἢ τάχιστα μετανέστη, τὰ ἴδια προφέρειν εἰς μέσον ἀγαθὰ διεγνωκόσιν εἰς κοινὴν μετουσίαν καὶ ἀπόλαυσιν). Wenn dieses Glück einmal aufglänzen würde unserem Leben, wenn wir den Augenblick schauen dürften, wo die Thiere zahm werden, so würden noch viel eher die Thiere in unserer eigenen Brust gezähmt, was das größte Gut wäre. Aber wäre es nicht einfältig anzunehmen, daß wir den Angriffen der Thiere außer uns entgehen werden, so lange noch die thierischen Kämpfe in uns selbst fortdauern? Deßhalb dürfen wir auch hoffen, daß die wilden Thiere ihre Wuth verlieren, sobald unsere Leidenschaften gezähmt sind. In diesem Falle werden die Bären, die Löwen, die Panther, die Bewohner der indischen Wüsten, Tiger und Elephanten, die Freude am einsamen und ungeselligen Leben verlieren, sie werden, den Heerden der Hausthiere gleich, sich den Gesetzen unterwerfen, sich an den Anblick des Menschen gewöhnen, und ihn als ihren Herrn und Gebieter verehren. Einige werden sogar aus Liebe für ihn wie die Hündchen mit dem Schwanze wedeln. Dann wird auch das Geschlecht der Skorpionen und Schlangen und anderes Gewürm kein tödtendes Gift mehr von sich geben. Auch der ägyptische Fluß trägt menschenfressende Thiere, die Krokodile und Flußpferde, und das Meer enthält zahllose Arten von Ungeheuern; aber von keinem derselben wird der Gerechte verletzt werden, dieweil Gott seine Tugend mit Sicherheit vor Angriffen belohnet."

Der Uebergang von dem Satze, den wir in der Ursprache anführten, zu den folgenden, ist unklar und vermengt zwei Gedanken auf ungehörige Weise. Denn im ersten ist die unserem Verfasser auch sonst geläufige Idee angedeutet, daß die

Zeit des Heils nicht durch das Verdienst und die Gerechtigkeit Aller anbrechen, sondern um der hohen Tugend Einzelner willen von Gott herniedergesandt werde, eine Idee, die nur der Form nach von der christlichen Erlösung verschieden ist; denn dort sind es Mehrere, hier ein Einzelner, dort thätige Tugend, hier auch Leiden; beiden aber ist der Grundgedanke gemeinschaftlich, daß das Glück für die Masse durch fremdes Verdienst komme. Dieser Gedanke hat Nichts Auffallendes; denn wie sollten Alle auf einmal gut werden und würdig des göttlichen Reiches? eine solche Erwartung mußte auch bei geringer Menschenkenntniß und hitziger Einbildungskraft zu stark erscheinen. Andererseits beschäftigte sich die jüdische Phantasie viel und eifrig mit diesem Gegenstande, und so ist es denn sehr natürlich, daß sie den Ausweg annahm: viele werden um weniger willen gerettet werden, um so mehr, da schon die Propheten mit dieser Behauptung vorangegangen waren. Die kaum gerügte Unklarheit Philo's besteht nun darin, daß er in dem zweiten Theile der angeführten Stelle, wieder die allgemeine Besserung zur Bedingung des erwarteten Glücks macht, und zur Buße auffordert. Vielleicht ist jedoch dieß als eine Abschweifung anzusehen, zu welcher ihn der Eifer, Sitten zu predigen, trieb, vielleicht ist aber auch eine innere Unentschiedenheit der Ansicht Schuld an diesem Schwanken, wovon später Mehreres. Uebrigens muß die Meinung, daß in der messianischen Zeit die Thiere ihre Natur ändern werden, allgemein gewesen seyn, und ich möchte namentlich Marc. I. 13: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων*, aus diesem Grunde erklären!

Das zweite Glück der messianischen Zeit besteht darin, daß auch unter den Menschen der Krieg und die Wuth aufhört. Lassen wir unsern Theosophen weiter sprechen, Mang. II. 423, zu oberst: „Wenn auf die beschriebene Weise, der ältere Krieg mit den Thieren beendigt ist, wird auch der jün-

gere, durch eigene Schuld der Menschen zwischen ihnen selbst entstandene, aufhören, wie mir scheint deßhalb, weil sie sich schämen werden, wilder zu seyn, als die unvernünftigen Bewohner der Wüsten. Denn es wäre schimpflich, wenn die giftigen, menschenfressenden und ungeselligen Thiere ihre Art änderten und friedlich würden, der Mensch dagegen, der doch von Natur zur Freundlichkeit und zum Wohlwollen geschaffen ist, in der Feindschaft beharrte und fortführe, auf Mord zu sinnen. Entweder wird nun, wie der Orakelspruch verheißt, gar kein Krieg über das Land der Frommen kommen, sondern er wird in sich selbst zerfallen und aufhören, dieweil die Gegner merken werden, daß sie es mit mächtigen Leuten zu thun haben, deren unerschütterlicher Hort Gerechtigkeit und Tugend ist; oder wenn auch einige sich von unbezähmbarer, eigensinniger Kriegslust verleiten lassen, so wird ihr Prahlen und ihr Uebermuth doch nur so lange dauern, als sie in Schaaren dastehen, und einen Haufen bilden. Sobald es aber zum Handgemenge kommt, sind sie verloren. Denn durch Uebermacht gewältigt, werden sie athemlos fliehen, vor Fünfen ihrer Hundert, vor Hunderten Zehntausend, auf vielen Wegen, sie, die stolz die große Straße hergezogen kamen (cfr. Lev. XXVI. 8.). Andere hinwiederum werden von keinem andern Feinde verfolgt, als von den Schreckbildern eigener Furcht, ihren Rücken den fehllosen Streichen der Gegner darbieten, so daß sonder Zweifel Alle untergehen; denn, sagt der Orakelspruch (Num. XXIV. 7.), „ein Mann wird sich erheben, ein mächtiger Feldherr und Kriegesheld, große Nationen wird er bezwingen, denn Gott selbst wird seine Hülfe den Heiligen senden.“ Diese besteht in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwingbarer Kraft des Leibes; zwei Dinge, deren jedes für sich allein furchtbar ist, deren Vereine aber kein Sterblicher widerstehen mag.“

„Von einigen der Feinde sagt das Orakel, daß sie nicht

einmal gewürdigt werden, durch Menschenhand zu fallen, sondern Schwärme von Wespen sollen ihnen schmachvollen Untergang bereiten (cfr. **Exod. XXIII. 28, Deuter. VII. 20.**). Jener Held aber wird nicht bloß den Sieg im Kriege unwandelbar an sich fesseln, sondern auch hohe Herrscherkraft wird in ihm wohnen, zum Heile seiner Unterthanen, die aus Liebe oder Schrecken oder Ehrfurcht sich ihm unterwerfen."

Eine sehr wichtige Stelle! Aus dem Anfange derselben, wo die Umwandlung der thierischen Natur zum ersten, die Veredlung der menschlichen zum zweiten gemacht wird, ergibt sich, daß unsere obige Behauptung richtig war. Indessen zeigt sich auch hier wieder eine große Unsicherheit, nämlich darin, daß er den künftigen Weltfrieden von zwei entgegengesetzten Bedingungen abhängig macht, was man nicht erwartet hätte; entweder werden die Feinde Israels von selbst ruhen und sich unterwerfen, oder werden sie mit Gewalt bezwungen. Doch weist schon die reichere Ausführung des zweiten Glieds auf seine eigentliche Ansicht hin, und wahrscheinlich hatte er das erste, nur der logischen Ausführlichkeit wegen, um alle Fälle zu erschöpfen, oder aus hellenischer Vorliebe für Gegensätze, angeführt. Seine wahre Meinung war ohne Zweifel, daß der Kriegsheld fremde Nationen unterjochen werde, was nothwendig Widerstand und Kampf voraussetzt, so daß der erstere Fall gar nicht eintreffen konnte.

Die Glückseligkeit unter dem gewaltigen Herrscher wird in den nächsten Sätzen weiter so geschildert, **Mang. II. 424**: „Das zweite Gut, das den Freunden Gottes und den treuen Befolgern seiner Gebote zu Theil wird, ist der Reichthum, der immer unzertrennlich mit Frieden und Herrschaft zusammenhängt. Der natürliche Reichthum besteht nämlich in einfacher Kost und der nöthigen Bedeckung. Zur Kost gehört Brod und Quellwasser, das sich überall in der Welt findet; zur Bedeckung wird erfordert zuerst Kleidung, dann ein Haus,

um die widrigen Einflüsse des Wetters abzuwehren. Diese Dinge sind leicht anzuschaffen, sobald man sich mit dem Nöthigen begnügt. Aber hiebei wird es nicht bleiben, sondern Leute der letztgenannten Art, die sich in der Kunst, Weniges zu bedürfen, übten, werden zuletzt auch Ueberfluß mit aller seiner Pracht erlangen, ohne daß sie ihn gesucht hätten. Denn der Reichthum wird mit Freuden den Mäßigen, welche den wahren Gebrauch der irdischen Güter verstehen, als den würdigsten Besitzern zueilen, die Uebermüthigen verlassend, um nicht ihre Bosheit gegen die Nebenmenschen zu unterstützen. Denn es steht geschrieben (cfr. Levit. XXVI. 4.), daß der Himmel denen, welche Gottes Gebote halten, zur guten Zeit Regen herabsenden, daß die Erde ihnen Früchte im Ueberflusse tragen wird, die Ebene ihr Getraide, die Hügel ihr Obst. Kein Augenblick wird ohne neue Wohlthat seyn; Frucht wird auf Saat und Saat auf Frucht sich drängen, so daß Kornärndte und Weinlese, Aussaat und Aerndte eine ununterbrochene Reihe bilden und das ganze Jahr ein Kreis von Hoffnungen und Früchten seyn wird. Die Menge des Eingebrachten wird ausreichen für das augenblickliche Bedürfniß, so wie für die Zukunft, weil immer Neues sich auf Altes häuft, und kein Mangel aufkommen kann. Da und dort wird man wegen unsäglicher Fruchtbarkeit sich gar nicht um die alten Vorräthe bekümmern, sondern sie jedem überlassen, der Lust dazu hat. Denn wer wahrhaften Reichthum durch Schätze der Weisheit und Heiligkeit im Himmel besitzt, der muß auch Ueberfluß an irdischen Gütern haben, weil sich durch die Vorsorge Gottes unaufhörlich seine Vorrathskammern füllen, damit Geist und Hände des Frommen nicht gehindert werden, sich mit dem abzugeben, was seiner Beschäftigung würdig ist, und was er auf immer übt. Diejenigen dagegen, welche wegen Ungerechtigkeit und Frevel keinen Antheil am Himmel haben, können auch im irdischen Besitze

nicht gedeihen, sondern wenn sie auch für den Augenblick zu etwas kommen, so geht es doch schnell wieder fort; denn vom Anfange an erhielten sie es nicht zum friedlichen Besitze, sondern damit durch schnellen Verlust ihr Kummer um so drückender werde.“ *Οἷς μὲν γὰρ ἀληθινὸς πλοῦτος ἐν οὐρανῷ κατάκειται διὰ σοφίας καὶ ὁσιότητος ἀσκηθεὶς, τούτοις καὶ ὁ τῶν χρημάτων ἐπὶ γῆς περιουσιάζει, προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων, ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας, καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς, μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ σπουδαζομένων κατόρθωσιν· οἷς δὲ ὁ κλῆρος οὐκ ἔστιν οὐράνιος δι' ἀσέβειαν ἢ ἀδικίαν, οὐδὲ τῶν ἐπὶ γῆς ἀγαθῶν εὐοδεῖν πέφυκεν ἡ κτῆσις· ἀλλὰ καὶ ἂν προσγένηται, τάχιστα ἀπεπήδησεν, ὡς παραγενομένη τὴν ἀρχὴν, οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν λαβόντων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ βαρῦναι τὴν ἀνίαν σφοδρότερον, ἥτις ἐκ τοῦ στέρεσθαι κατὰ ἀναγκαῖον ἕπεται.* Die wahre Bedeutung von den himmlischen Schätzen der Tugend und Heiligkeit haben wir schon oben erklärt. Im Uebrigen bemerke man noch, welche sonderbaren Wendungen unser Theosoph macht, um seine alexandrinischen Ideen von der Verdienstlichkeit eines mageren Lebens auf die mosaischen Hoffnungen vom üppigen Wohlstande aufzupfropfen!

Er führt ibidem 425, Mitte, so fort: „Dann, sagt Moses, werdet ihr das selbst thun, was euch jetzt von Anderen geschieht. Jetzt nämlich, da ihr die Gesetze und Gebräuche eurer Väter mißachtet, leidet ihr Mangel am Nöthigen, und müsset euch an fremde Wucherer wenden. Dann aber werdet ihr das Gegentheil thun. Wegen deines Ueberflusses wirst du Anderen leihen, nicht Weniges, noch Wenigen, sondern Vieles Vielen, ja ganzen Nationen, weil Alles im Lande und in der Stadt nach Wunsche geht; in der Stadt nämlich wegen des Ansehens, in dem ihr stehet, und wegen der trefflichen Einrichtung des Gemeinwesens; auf dem Lande wegen des

reichen Ertrages an Getraide, Wein, Oel, ja selbst an den Bedürfnissen eines prächtigen Lebens, wie edle Baumfrüchte u. s. w. Aber was nützt dieß, möchte man sagen, für Leute, die keine Leibeserben hinterlassen! Deßhalb setzt der Prophet seinen Verheißungen die Krone auf durch den Ausspruch, daß Keiner ohne Kinder seyn werde. Alle ächten Diener Gottes werden das Gesetz der Natur erfüllen, und gute Kinder zeugen; und jedes Haus wird voll von Bewohnern seyn, und alle Grade der Verwandtschaft, Vater, Mutter, Oheime, Großvater, Großmutter, Enkel, Vetter, Neffen in sich schließen. Keiner endlich von denen, die ihre Zierde im Gesetze finden, wird vor der Zeit sterben; Jeder wird vielmehr alle Stufen des Alters, welche Gott den Sterblichen verliehen, durchlaufen, bis er grau geworden, und in der Vorhalle der Unsterblichkeit, dem Greisenalter, angekommen, hinübergeht in das bessere Leben, ein wohlgeordnetes und zahlreiches Haus hinterlassend.“

Auf der folgenden Seite, Mang. II. 426, beweist er diesen Satz aus den Sprüchen: *τὸν ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν σου ἀναπλήσεις*, und Deuter. XXVIII. 6.: *εὐλογίας ἄξιος ἔσῃ εἰσιὼν καὶ ἐξιών.* Diese letztere Stelle führt ihn auf eine Abschweifung, die uns zu merkwürdig schien, als daß wir sie übergehen könnten. cfr. Mang. II. 426, gegen unten: „Man kann von dem Weisen mit Recht sagen, daß er den Segen Gottes verdiene bei seinem Eingange und Ausgange, dieweil er sich in allen Lagen seines Lebens lobenswerth zeigt, im Innern und nach Außen, als Vorsteher seines Hauses und als Bürger des Staates. Wenn ein Mann sich also zeigt in einer Stadt, so wird er bald als der erste in derselben erscheinen; ist es die Stadt, die sich so darstellt, so wird sie bald die erste im ganzen Lande seyn; ist es endlich ein Volk; es wird die Uebermacht erringen über die anderen Nationen, wie das Haupt über den Leib hervorragt, nicht

des eigenen Ruhmes wegen, sondern zum Wohle des Ganzen. Denn das beständige Vorhalten schöner Beispiele erregt in allen Seelen, die nicht ganz verhärtet sind, ähnliche Eindrücke. Ich sage dieß mit Bezug auf die, welche wahrer Schönheit nachzuahmen streben, damit sie nicht verzweifeln an der Aenderung zum Besseren, noch an der Rückkehr aus der Zerstreutheit, welche das Laster in die Seele brachte, zur Tugend und Weisheit. Denn wenn Gott nur gnädig ist, geht Alles leicht. Gott wird aber gnädig, wenn wir Ehrfurcht vor ihm haben, wenn wir von der Zuchtlosigkeit zur Zucht umkehren, wenn wir Leid fühlen über unsere Missethaten, wenn wir die fluchwürdigen Bilder, die früher unsere Seele verunreinigten, verabscheuen, und nach Ruhe und Freiheit von aller Leidenschaft streben. Gleichwie es nun für Gott ein Leichtes ist, mit einem Worte, Menschen, die von einem Ende der Welt zum anderen zerstreut sind, an einen Ort, der ihm gefällt, zurückzuführen, so mag er sich auch des Geistes erbarmen, ihn von der Herrschaft der Begierden und der Fleischeslust, unter der er so lange stand, befreien, und auf den guten Weg führen, sobald der Mensch selbst entschlossen ist, ohne Umkehr jene Flucht zu ergreifen, die nicht Schande bringt, wie die gewöhnliche, sondern Heil, u. s. w." Man vergleiche übrigens den Urtext.

Diese Worte verwickeln sich zuerst in einen auffallenden Zirkel. Gott ist es ein Leichtes, den Geist aus dem Sünden-Elende zu erlösen, und doch soll sich dieser selbst erheben; er wird errettet, wenn er sich erhebt, und er kann sich doch bloß erheben, wenn Gott gnädig ist. Außerdem ist noch der Gebrauch von Worten zu bemerken, die sonst eine messianische Bedeutung haben, wie: τὴν, ὥσπερ ἐν διασπορᾶς ψυχῆς, ἣν εἰργάσατο κακία, [illegible] ἀρετὴν καὶ σοφίαν ἐπάνοδον, und zu unterst φυγὴν [illegible]ήριον φυγὴν, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ, λέγων καθόδου κρείττονα.

Nach meinem Gefühle enthält die ganze Stelle eine stille Apologie gegen zwei Zweifel, die er entweder in der eigenen Brust beschwichtigen, oder bei Anderen zerstreuen wollte. Der erste Satz, von ἐὰν μὲν εἷς ἀνὴρ τυγχάνη τοιοῦτος ὢν ἐν πόλει — ταῖς μὴ πάνυ σκληραῖς καὶ ἀποκρύτοις ψυχαῖς, sucht offenbar die erwartete Erhebung der Juden natürlich zu erklären und begreiflich zu machen, was Zweifel an den glühenden Hoffnungen des großen Haufens voraussetzt; auf eben dieses deutet auch der ideelle Gebrauch der messianischen Worte ἐπάνοδος und διασπορὰ hin, sichtbar den Gedanken enthaltend, daß die geistige Rückkehr die Hauptsache sey, daß diese erst eintreten müsse, dann werde sich der Vorrang vor anderen Nationen von selbst ergeben. Gedanken der Art müssen ihn stark beschäftiget haben; denn in derselben Schrift am Ende, pag. 428. unten, sagt er wieder: καθάπερ γὰρ ἐν ζώῳ κεφαλὴ μὲν πρῶτον καὶ ἄριστον, οὐρὰ δ' ὕστατον καὶ φαυλότατον, οὐ μέρος συνεκπληροῦν τὸν τῶν μελῶν ἀριθμὸν, σόβητρον τῶν ἐπιποτωμένων· τὸν αὐτὸν τρόπον κεφαλὴν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἔσεσθαι φησι τὸν σπουδαῖον, εἴτε ἄνδρα, εἴτε λαόν· τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας, οἷον μέρη σώματος ψυχούμενα ταῖς ἐν κεφαλῇ καὶ ὑπεράνω δυνάμεσιν. Offenbar blickt auch hier die Absicht durch, jenen Vorrang natürlich zu erklären.

Allein wenn die Juden auch durch hohe Tugend und Rechtschaffenheit von selbst die Oberhand über andere Völker gewinnen, so bleibt immer noch die große Frage übrig, wie es möglich sey, daß eine ganze Nation plötzlich fromm und gut werde? Diesen Zweifel berührt Philo in den Worten: ὅπερ εἴρηται πρὸς τοὺς ἐθέλοντας μιμεῖσθαι τὰ σπουδαῖα καὶ θαυμαστὰ κάλλη, μὴ ἀπογινώσκεσθαι τὴν ἀμείνω μεταβολὴν, er sucht ihn zu zerstreuen theils durch die Behauptung, der Anblick der Reinen werde die Schwachen stärken, theils durch die Berufung auf die Allmacht, und jenen Cirkel

zwischen Selbstbesserung und göttlichen Gnadenwirkungen. Indeß bleibt immer eine gewisse Unsicherheit übrig, wie wir gezeigt haben; was nicht zu verwundern ist. Es wiederholt sich hier eine Erscheinung, die auch in der christlichen Dogmengeschichte nicht selten ist. In Zeiten nämlich, wo neben dem Offenbarungsglauben auch Philosophie in gewissem Ansehen steht, geschieht es häufig, daß man die übernatürlichen Ansichten des ersteren durch Vernunftgründe zu unterstützen, und dadurch der letzteren anzunähern versucht. Die Folge davon ist nicht, daß die Schwierigkeiten gehoben, sondern daß sie verdeckt werden, daß namentlich der wunde Punkt mit einer gewissen Rhetorik, und vernünftig klingenden Phrasen umhüllt wird. Nichtsdestoweniger bleibt aber für das geübtere Auge der alte Widerstreit. So verhält es sich nun auch in diesem Falle. Die ausschweifenden Hoffnungen des Haufens mußten wohl hie und da von den Besonneneren auf die Wage des Verstandes gelegt, und nach dem Weltlaufe geprüft werden; daher denn jene Unsicherheit. Allein jene Hoffnungen konnten andererseits nicht aufgegeben werden, weil der Nationalstolz mit heißer Inbrunst an ihnen hing, und weil sie sich auf die geheiligte Autorität des Gesetzes gründeten; die Gewalt der Jugendeindrücke und des anerzogenen Glaubens trat in ihre Rechte ein; daher denn jenes fast ängstliche Bestreben, die Lehre der heiligen Bücher durch Gründe des Verstandes zu beschönigen und zu unterstützen. Wenn der Supra-Naturalist letzteren auch mit dem Munde erniedrigt, und tief unter die Quellen der Offenbarung herabsetzt, so räumet er ihm im Leben und in der Anwendung eine ganz andere Stelle ein, er fühlt sich auf diesem Boden nur dann beruhiget, wenn er seinen Beifall errungen hat, oder errungen zu haben meint.

Doch kehren wir zur Schilderung des erwarteten Glückes zurück. **Mang. II. 427.**, gegen oben, fährt Philo also fort:

„Die äußeren Güter jener Zeiten sind also Sieg über die Feinde, Uebermacht im Kriege, Befestigung des Friedens, Ueberfluß an Allem, Reichthum, Ehre, Herrschaft und hohe Achtung bei Freund und Feind. Es sind aber noch andere Güter übrig, die den Menschen noch näher angehen. Der Prophet sagt nämlich, daß diejenigen, welche Tugend üben, und die heiligen Gesetze zur Richtschnur ihres Lebens machen, an keiner Krankheit leiden werden. Sollten ihnen auch kleine Uebelkeiten zustoßen, so werden diese nicht zur Strafe verhängt, sondern um sie an die Schwäche ihrer sterblichen Natur zu erinnern, und vor Uebermuth zu warnen. Gesundheit, Kraft der Sinne, und vollkommene Fähigkeit eines jeden Gliedes wird ihr Antheil seyn. Denn als ausgezeichnetes Ehrengeschenk verleiht Gott dem Gerechten ein vom Grunde bis zum Dache wohlbestelltes Haus (das Haus der Seele ist nämlich der Leib); er hat ihm wegen seines himmlischen Sinnes, seines durch vollständige Reinigung geheiligten und der göttlichen Weihe theilhaftig gewordenen Geistes Freiheit von Leidenschaften verliehen, welche die Mächte des Leibes in der Seele entzünden, und sie dadurch verhindern, die reine Bahn des innerlichen Lebens zu wandeln. Wenn dagegen der Geist in einem gesunden Leibe wohnt, so kann er sich ungestört dem Studium der Weisheit weihen. Von einem solchen Menschen (der eine gesunde Seele in gesundem Leibe hat) kann mit Wahrheit gesagt werden, daß er in vollen Zügen getrunken habe aus der Fülle der göttlichen Gnaden, daß er mit heiliger Lehre bewirthet worden sey. Ein solcher ist es, in dem, nach dem Worte des Propheten (Levitic. XXIII. 12.), Gott, wie in einem Pallaste, wohnt; denn in Wahrheit ist die Seele des Weisen, Pallast und Wohnung Gottes. Ein solcher ist es, dessen Gott, vorzugsweise der Herr der Welten genannt wird, und ein solches Volk ist mit Recht des höchsten Herrschers Eigenthum, ist dem Heiligen geheiligt.“

In diesem Tone fährt Philo weiter fort; wir wollen aber unsere Leser nicht durch Uebersetzung des Einzelnen ermüden. Soviel ist aus dem bereits Gegebenen klar, daß unser Theosoph sich abermals in einer gewissen Verlegenheit befindet, was deutlich genug aus der erkünstelten Rhetorik und dem geschraubten Tone hervorgeht. Der Grund hievon liegt nahe. In dem Texte, Levit. XXVI., an den sich die Darstellung Philo's anschließt, geht die Verheißung, daß die Juden stark und gesund seyn werden, unmittelbar vor der andern her, daß Gott seine Wohnung unter ihnen aufschlagen wolle. Dieß mag für den derberen Geist der mosaischen Lehre passen; zu Philo's Ansichten dagegen reimt es nicht. Deßwegen hilft er sich mit jenen Phrasen. Die Allegorie, sonst sein gewöhnlicher Ausweg, konnte er ohne Zweifel deßwegen nicht anwenden, weil die fraglichen Stellen, als Urkunden der theuersten Hoffnungen, zu hoch geachtet wurden, als daß man sie durch Umdeutung verflüchtigen durfte.

Daß nun diese Hoffnungen, nach Philo's Ansicht, messianisch sind, d. h., daß er sie noch nicht eingetroffen glaubte, sondern ihre Erfüllung erst von der Zukunft unter jenem großen Könige erwartete, folgt theils aus ihrem Wesen, da noch nichts der Art in der israelitischen Geschichte sich ereignet hatte, theils aus seinen Ausdrücken am Ende der Schrift de praemiis ac poenis. Er schließt dieselbe mit den Worten: „Dieß sind die Verheißungen für die frommen Befolger des Gesetzes, welche Hoffnungen einst in Erfüllung gehen werden, durch die Gnade des Geschenke verleihenden Gottes, ἃς φησι τελεσφορηθήσεσθαι χάριτι τοῦ φιλοδώρου θεοῦ. Wäre Philo der Ansicht gewesen, daß sie schon theilweise oder ganz eingetroffen seyen, so würde er gewiß nicht ermangelt haben, dieß zu bemerken.

In den Bildern des Glücks unter dem Kommenden hat sich vor 2000 Jahren die Phantasie aller gläubigen Juden

erschöpft. Was die Einbildungskraft nur immer ersinnen konnte, sollte unter jenem von Gott verheißenen Helden zur Wirklichkeit werden!

Aber der hellste Morgen wird noch heller, wenn eine schwarze Gewitternacht vorherging, und inniger wird jedes Glück gefühlt, wenn man vorher volle Züge aus dem Kelche des Leidens getrunken hat. Dieß mag der allgemeine psychologische Grund seyn, warum die Juden vor dem Heile der verheißenen Zeit des Segens unaussprechliches Wehe hergehen ließen. Ein besonderer Grund dafür lag aber noch in den Stellen des Pentateuch, auf die sie ihre Hoffnungen gründeten; denn im sechsundzwanzigsten Capitel des Leviticus, und dem entsprechenden achtundzwanzigsten des Deuteron. wird nicht bloß von Segen, sondern auch von entsetzlichen Strafen gehandelt, nur mit dem Unterschiede, daß dort beides nicht unzertrennlich verbunden ist; der Text sagt bloß, wenn ihr die Gebote Gottes befolget, steht euch Glück zu erwarten, im entgegengesetzten Falle, Unheil, es ist also nicht entschieden, ob das Eine oder das Andere eintreffen werde, noch viel weniger, daß beides auf einander folgen müsse. Die Juden dagegen dachten sich beides in unzertrennlicher Verbindung; zuerst kommt das Wehe, dann das Glück. Auch Philo huldigt dieser Ansicht, wie wir gleich sehen werden.

Er fährt in der Schrift, de execrationibus, die sich unmittelbar an die andere, de praemiis ac poenis, anschließt, Mang. II. 429, also fort: „Der erste, aber auch leichteste Fluch, ist Armuth und Mangel am Nothwendigsten, denn eure Saat, spricht der Prophet (cfr. Deuteron. XXVIII. 33.), werden Feinde verheeren, ehe sie reif ist; sie werden sie ärndten, wenn sie gelb geworden, also, daß euch zwiefacher Jammer trifft: Mangel für euch selbst und Ueberfluß eurer Feinde; denn das Glück der Widersacher betrübt eben so sehr, als eigenes Ungemach. Selbst wenn eure Feinde unter den

Menschen ruhen sollten, so werden die Schrecken der Natur, noch furchtbarer als jene, nicht ruhen. Wenn du das fette Land im Thalgrunde angesäet hast, so wird urplötzlich eine Wolke von Heuschrecken hereinbrechen und Aerndte halten; was übrig bleibt, wird Nichts seyn gegen das Verlorne. Wenn du deinen Weingarten anbauest, mit großen Kosten und unermüdlicher Arbeit, so werden gegen die Zeit der Weinlese, wenn schon die Früchte prangen in ihrer Pracht, Würmer kommen und Alles verheeren. Wenn du deine Oelbäume in vollen Früchten siehest, wird sich dein Herz erfreuen und froher Hoffnung hingeben, aber, so bald die Lese anfängt, wirst du deines Unsegens inne werden. Denn Alles Oel und Fett wird unbemerkt abgeflossen seyn, so daß dir bloß die Schaale, zum Gleichnisse deiner hohlen Seele, übrig bleibt. Im Allgemeinen soll jede Feldfrucht und Baumfrucht vom Mehlthaue getroffen werden.“

Allein damit ist noch nicht genug geschehen, es kommen noch außerordentliche Uebel. „Außer den genannten werden noch andere Plagen über euch hereinbrechen; Himmel und Erde, von welchen beiden den Sterblichen alle Güter zufließen, sollen unfruchtbar seyn. Diese wird unfähig seyn, Früchte zu tragen, an jenem wird alle Ordnung verkehrt seyn, keine richtige Abwechselung von Winter, Frühling, Sommer und Herbst, sondern alle Jahreszeiten werden durch die Gewalt eines höheren Herrschers chaotisch in einander fließen. Kein Frühregen, kein Platzregen, kein Staubregen, nichts von Allem, was der Pflanzen Wachsthum fördert, sondern im Gegentheile Alles, was verheerend wirkt, wird in Masse hereinbrechen. Denn ich will, sagt der Orakelspruch (Deuteron. XXVIII. 23.), den Himmel über euch zu Erz, die Erde zu Eisen machen; durch welche Worte der Herr zu erkennen gibt, daß keine von beiden Mächten der Natur ihre Bestimmung erfüllen solle. Denn wo hätte Eisen Aehren getragen oder

Erz Regen gespendet? Jene Bilder zeigen aber nicht bloß Unfruchtbarkeit an, sondern auch den Ausbruch von Kriegen, und der vom Kriege unzertrennlichen Uebel. Denn Erz und Eisen sind die Werkzeuge des Kampfes. Außerdem wird die Erde Asche erzeugen, vom Himmel herab wird Staub fallen, um die Lebendigen zu ersticken, auf daß keiner übrig bleibe, von denen, die dem Verderben geweiht sind. Zahlreiche Familien werden ausgerottet, Städte werden öde und leer dastehen, zum Zeugnisse früheren Glücks und der hereingebrochenen Strafe, und zur Warnung für die, welche sich bessern lassen."

„Ein solcher Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen wird herrschen, daß die Menschen einander selbst auffressen; und nicht am fremden bloß, nein an ihren nächsten Verwandten und Blutsfreunden werden sie sich vergreifen. Der Vater wird nach dem Fleische seines Sohnes, die Mutter nach den Eingeweiden der Töchter, der Bruder nach des Bruders Blute gelüsten. Immer werden die Schwächeren verruchte Nahrung der Stärkeren seyn, und das Mahl des Thyestes (ich lese nämlich mit Mangey τὰ Θυέστεια παιδιὰ ἔσεται συγκρινόμενα), wird Spiel seyn, verglichen mit dem Uebermaße des Unglücks, das über euch hereinbrechen soll. Auch dieß wird noch über diese Verlornen kommen, daß sie, wie sonst nur im höchsten Glücke, so hier im unerträglichsten Jammer die glühendste Lust zum Leben tragen. Denn ihr Unglück wäre geringer, wenn sie ihrem Elende durch den Tod ein Ende machen würden, was alle lieber wählen, die nicht ganz thöricht sind. Aber jene werden im Wahnsinne sich das längste Maaß des Lebens wünschen, um den Becher des Wehe bis auf die Hefe zu leeren. So unendlichen Jammer kann der Mangel, sonst ein geringes Uebel, erzeugen, wenn die göttliche Rache es will."

Nach dieser ekelhaften Beschreibung, die auf Deuteron.

XXVIII. 53. gegründet ist, geht er zur Knechtschaft über. „Sklaverei ist für Freie das schrecklichste der Uebel und viel gefürchteter als der Tod. Unerträglich für uns ist schon ein Feind, der uns gewachsen, und den wir deßhalb nicht zu überwältigen hoffen dürfen. Wenn aber derselbe zugleich unser Herrscher und unser Feind ist, wer mag da noch aushalten? Denn als Gebieter hat er die Gewalt, uns ungestraft zu beleidigen, als Feind wird er jede Gelegenheit dazu benützen, und uns nie verzeihen. Die Schrift sagt wirklich, daß Alle, welche die heiligen Gesetze verachten, ihre Todfeinde zu Gebietern bekommen sollen, und zwar nicht bloß durch Eroberung, sondern durch Hunger und Noth werden sie gezwungen seyn, sich selbst in ihre Gewalt zu überliefern. Sind sie erst Sklaven geworden, so werden sie die unerträglichsten Befehle ausführen müssen, noch Herzzerschneidenderes aber werden sie schauen. Denn sie werden zusehen, wie ihre Todfeinde, das, was sie gesäet, gebaut, bereitet, wegnehmen und sich gütlich thun. Sie werden zusehen müssen, wie ihre Feinde von ihren Heerden schmausen, während sie selbst darben. Sie werden sehen, wie die Weiber ihrer Jugend, die sie zum keuschen Ehebunde auserkoren, gleich feilen Dirnen behandelt werden. Und wenn sie sich auch zur Rache erheben, so wird ihre Wuth unmächtig seyn, dieweil ihnen alle Stärke benommen, und jede Sehne der Kraft abgeschnitten ist. Sie werden die Zielscheibe seyn für die Bosheit jedes Uebermüthigen, der sie schinden, berauben, mißhandeln und verfolgen will. Verflucht sind sie in den Städten, verflucht in den Dörfern, verflucht in den Häusern und Hütten. Verflucht ist um ihretwillen die Ebene und alle Saat, verflucht die Triften auf den Bergen und jede Baumpflanzung. Verflucht sind um ihretwillen die Heerden, sie werden keine Jungen bringen. Verflucht sind alle Früchte des Feldes, denn in der besten Zeit des Wachsthums werden

sie durch Stürme vernichtet. Die vollen Vorrathshäuser werden geleert. Nichts wird ihnen gelingen; keine Kunst, kein Gewerbe, kein Handel wird gedeihen u. s. w.“

Hiemit noch nicht zufrieden, macht Philo eine entsetzliche Beschreibung von Krankheiten, welche die, Deuter. XXVIII. Vers 21, 22, 27, 28, 35, 59 und 60 vorkommende Schilderung weit übertrifft. Die ganze damalige Heilkunde, was Galenus und Hippokrates von Seuchen kennen, ist erschöpft; kaum könnte man aus der neueren einige andere hinzufügen. Wer Lust an solchen Scenen trägt, mag das Original vergleichen, Mang. II. 432. Auf derselben Seite, gegen unten, fährt er weiter so fort. „Wer dieß ansieht, wird erstaunen, wie Männer, kaum zuvor wohlbeleibt und blühend, so schnell zusammengeschmolzen und zu Haut und Bein geworden sind, wie Weiber, von Jugend auf an alle Weichlichkeit und Lust gewöhnt, durch Elend aller Art an Leib und Seele verwildert sind. Dann, dann, werden aber erst noch Feinde hereinbrechen, und das Schwerdt wird Rachetag halten. Wer in die Städte flüchtet und sich schon sicher wähnte, deß Hoffnung wird zu Schanden, denn schon zum Voraus ist ihre Zufluchtsstätte vom Feinde überrumpelt und besetzt, und Alles wird niedergemäht.“

Von nun an nimmt unser Theosoph seine Schreckensbilder wieder aus Levit. XXVI., cfr. Mang. II. 433: „Wenn sie sich durch alle diese Uebel noch nicht warnen lassen, noch den guten Weg einschlagen wollen, so wird Entsetzen und Furcht über sie kommen, sie werden fliehen, ohne daß sie Jemand verfolgt, ein trügerisches Gerücht wird hinreichen, sie in wilde Flucht zu jagen. Ein leichtes Rauschen der Blätter, das durch die Luft säuselt, wird größeres Entsetzen über sie bringen, als sonst der härteste Krieg (cfr. Levit. XXVI. 36.), so daß Aeltern vor den Kindern, Kinder vor den Aeltern und Brüder vor den Brüdern erbeben, von dem,

der ihnen Hülfe bringen will, Verrath fürchtend, und die einzige Rettung in der Flucht vor sich selbst suchend. Wenn aber auch einige den äußern Feinden entrinnen, so werden sie den natürlichen Feinden des Menschen unterliegen. Unter diesen verstehe ich die reißenden Thiere, welche Gott zur Zeit der Schöpfung in der Absicht bildete, um Menschen, welche sich bessern lassen, zu warnen, die andern unverbesserlichen dagegen auszurotten."

„Wer ihre Städte sieht, wie sie von Grund aus umgestürzt sind, wird kaum glauben wollen, daß sie früher bewohnt waren; zum Sprüchworte wird werden der schnelle Umschwung vom höchsten Glücke zu übergroßem Unglücke, wie er in den heiligen Büchern aufgezeichnet, oder auch nicht aufgezeichnet ist (cfr. Deuteron. XXVIII. 61.). Dazu wird noch kommen gehinderter Athem und Auszehrung, wodurch ihr banges Leben vollends ganz unstät und trostlos seyn wird. Unablässige Furcht bei Tag und Nacht wird ihre Herzen zusammenschnüren; des Morgens werden sie den Abend, am Abend die Morgenröthe herbeisehnen, wegen unerträglicher Schmerzen im Wachen, und wegen der furchtbaren Traumgebilde bei Nacht" (cfr. Deuteron. XXVIII. 67.).

Nun geht Philo von den mosaischen Vorbildern ab, und fährt in folgenden merkwürdigen Worten fort: „Dann wird der übergetretene Fremdling in hellem Glanze leuchten, und von Jedermann wegen zwei herrlicher Vorzüge gepriesen werden, weil er erstens zu Gott seine Zuflucht nahm, und weil er zum Lohne dafür, die feste Stellung im Himmel erwarb, die ich nicht nennen darf. Dagegen soll der Sohn des auserkornen Volkes, weil er das Gepräge anererbten Adels verdarb, hinabgestoßen werden zu unterst in die Hölle und dichte Finsterniß, auf daß Alle, welche diese Proben göttlicher Strafgerechtigkeit schauen, sich warnen lassen, und erfahren, daß Gott die Tugend, die aus wildem Stamme emporsproßte, zu

Gnaden annimmt, daß er dagegen die Wurzel des ächten Baumes aufgibt, während der eingesetzte Seitensprößling ihm wohlgefällt, weil er zahm wurde und zur Fruchtbarkeit umschlug."

Wir setzen, der Wichtigkeit wegen, den Urtext her. Mang. II. 433, gegen unten: *Ὁ μὲν ἔπηλυς ἄνω ταῖς εὐτυχίαις μετέωρος ἀρθεὶς περίβλεπτος ἔσται, θαυμαζόμενος καὶ μακαριζόμενος ἐπὶ δυσὶ τοῖς καλλίστοις, τῷ τε αὐτομολῆσαι πρὸς θεὸν, καὶ τῷ γέρας λαβεῖν οἰκειότατον τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν βεβαίαν, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν· ὁ δ' εὐπατρίδης παρακόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας, ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς, ἵνα ταῦτα ὁρῶντες τὰ παραδείγματα πάντες ἄνθρωποι σωφρονίζωνται, μανθάνοντες ὅτι τὴν ἐκ δυσμενείας ἀρετὴν φυομένην θεὸς ἀσπάζεται, τὰς μὲν ῥίζας ἐῶν χαίρειν, τὸ δὲ στελεχόθεν ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπίαν, ἀποδεχόμενος.*

Zwar ist des Glückes der Fremdlinge auch, Deuteron. XXVIII. 43, gedacht, und dieser Gedanke ist also nicht neu; aber die Ausführung weicht ab von dieser Stelle. Dagegen kommen ganz dieselben Bilder vom wilden Sprößlinge bekanntlich Rom. XI., in der nämlichen Verbindung vor; die Bilder vom *τάρταρος*, von der *ἡ ἐν οὐρανῷ τάξις, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν*, sind, wie wir schon oben zu bemerken Gelegenheit nahmen, der sonstigen Ansicht Philo's fremd; und wohl deutet er mit dem Beisatze: *ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν*, auf eine Geheimlehre von den letzten Dingen hin, die er in einer für das größere Publikum bestimmten Schrift nicht preisgeben wollte. Um so sicherer ist die Annahme, daß er hier den Glauben seiner Zeit aussprach, daß er vielleicht diesem gemäß selbst eine Hölle dachte, welche erst am Ende der Tage geschaffen werden sollte, um die beharrlichen Sünder aufzunehmen.

Er fährt, pag. 434, weiter fort: „Wenn so die Städte wie vom Feuer verzehrt, und die Felder verödet worden, wird endlich die Erde sich zu erholen anfangen, nachdem sie so lange Gewaltthat erduldet, ob ihrer Bewohner, welche die jungfräuliche Siebenzahl aus ihrer Seele und ihrem Leben verbannt hatten. Denn als das einzige, oder um mich richtiger auszudrücken, als das erste der Feste hat die Natur je den siebenten der Tage, so wie der Jahre auserlesen, jenen zur Ruhe für die Menschen, diesen zur Ruhe für die Erde. Die verruchten Frevler aber hatten dieses erhabene Gesetz unterdrückt, und verachtet das heilige Salz, die Trankopfer, den Altar des Erbarmens, den gemeinschaftlichen Heerd (denn alles dieß ist durch die Siebenzahl, und selbst Siebenzahl); es hatten die Reichen unter ihnen den Armen mit unaufhörlicher Arbeit bedrückt, und, aus Habsucht und ungebändigter Begierde nach Ertrag, die Fluren ausgemagert. Denn statt den Menschen, die nach der wahrsten Ansicht Brüder sind, als Kinder derselben Mutter Natur, die gebotene Ruhe nach sechs Tagen der Arbeit zu gönnen, statt den Auen, nach sechs Jahren des Ertrags das siebente zur Brache zu gewähren, damit sie nicht durch beständige Thätigkeit ermatten, haben sie diese heilige Vorschriften, voll Sanftmuth, auf's gröbste verletzt, haben sie Seele und Leib der Menschen mit unerträglicher Arbeit gemartert, und die Kraft des Landes durch unmäßige Forderungen von Früchten und Ertrag erschöpft. Dafür werden die Frevler durch obengenannte Strafen büßen, das Land aber wird nach langer Mißhandlung sich endlich seiner fluchbeladenen Bewohner entledigen und wieder Athem schöpfen. Und wenn nun die alte Erde ringsumschauend keinen mehr von denen gewahren wird, die einst ihre Würde und Herrlichkeit verletzten, wenn die Marktplätze leer von Unrecht und Streit und dagegen voll von Frieden und Gerechtigkeit seyn werden, so wird sie wieder neu aufblühen und sich ver-

jüngen; sie wird dann jedesmal die festliche Zeit der geheiligten Sieben ausruhen, um wie ein Kämpfer, der vorher gestritten, neue Kräfte zu sammeln. Sodann wird sie, wie eine liebende Mutter, Erbarmen fühlen über die Söhne und Töchter, die sie verloren, über die Kinder, die durch ihren Tod, noch mehr aber durch ihr Leben, der Erzeugerin Wehe verursachten. Wieder verjüngt und fruchtbar geworden, wird sie ein tadelloses Geschlecht gebären, das gut machen soll, was das frühere verdarb. Denn die Wüste wird, wie der Prophet sagt (cfr. Jesaias LIV. 1.), schöne Kinder in Menge erzeugen, welcher Orakelspruch sich auch bildlich auf die Seele anwenden läßt. Denn so lange sie bevölkert ist, und voll von Leidenschaft und Lastern, so lange Lüste, Begierden, Thorheit, Unmäßigkeit und Unrecht, wie Kinder sie umklammern, ist sie krank und schwach, und dem Tode nahe, wenn sie aber unfruchtbar wird, oder ihre Kinder verliert, so wird sie alsbald durch plötzlichen Umschwung wieder zur reinen Jungfrau, und gebärt, nach empfangenem Saamen, Himmelskinder, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, und die anderen Tugenden, deren Verheißung schon die frühere Schwäche heilet, deren Geburt aber vollends ein himmlischer Segen ist.“

Kaum traut man seinen Ohren, wenn man hört, wie Philo die Schuld, die so unaussprechliches Wehe nach sich zieht, auf die Entheiligung des siebenten Tages und Jahres beschränkt. Zwar gibt er sich sichtlich Mühe, um jedes andere Laster mit dieser e i n e n Entweihung in Verbindung zu setzen, aber das Mißverhältniß zwischen Schuld und Strafe hört deßwegen nicht auf. Es ist dieß ein neuer Beweis, daß er in der Schilderung der messianischen Zeiten streng dem Texte des Pentateuch anhängt; denn Leviticus XXVI. 2, 34, 35, ist der Fluch durch die Entheiligung des Sabbaths begründet, wenigstens konnten diese Stellen leicht so erklärt

werden. Wirklich thaten dieß die palästinischen Rabbinen von damals; sieht man doch selbst aus dem neuen Testamente, daß sie jene Entweihung für die größte der Sünden ansahen.

Zugleich wird aus solchen Stellen klar, daß unser Theosoph noch tief im Judenthume gefangen war, daß der platonische Blumenduft nur wie ein Firniß auf ihm liegt, der kaum die Oberfläche bedeckt; denn kann man sich etwas abscheulicheres denken, als diese Schilderung einer Hölle auf Erden, welche die Idee eines liebenden Gottes, dem Herzen unseres Philo sonst so theuer, völlig verhöhnt, und nur den blutdürstigen Rächer walten läßt? eine Schilderung, die, außer dem Mangel alles poetischen Gehaltes, auch darin tief unter Dante's Hölle steht, daß diese, trotz ihrer derben Farben, den Geist der Gerechtigkeit und Liebe athmet. Man sage nicht, daß Philo, als Jude, dem von seiner Zeit einmal als messianisch anerkannten Texte von Deuter. XXVIII. und Levit. XXVI. folgen mußte. Er hat die Beschreibung, die dort schon gräßlich ist, mit unerträglicher Weitschweifigkeit und Uebertreibung gesteigert. Wenn je Allegorie an ihrer Stelle war, so wäre es hier gewesen; aber weit gefehlt, Alles wird buchstäblich genommen, und die einzige Stelle, die er in den Büchern de praemiis ac poenis und de execrationibus bildlich erklärt, ist aus Jesajas entlehnt, gleich als wenn die mosaischen Aussprüche zu heilig wären, um ihnen einen anderen Sinn zu unterlegen.

Von Seite 435, Mitte, geht er zu gelinderen Tönen über: „So habe ich denn," fährt er fort, „die Strafen unverholen angegeben, welche über das frevelnde Geschlecht kommen sollen, dieweil es die heiligen Gebote der Frömmigkeit und Gerechtigkeit verachtete, und sich der Vielgötterei, deren Ziel Ruchlosigkeit ist, hingab, vergessend den angestammten Glauben an einen Gott, in welchem es von Jugend auf erzogen war. Wenn sie jedoch die Strafen Gottes nicht

zum Verderben, sondern sich zur Warnung wirken lassen, wenn sie sich von ganzer Seele ihres früheren Wandels schämen, und umkehren, wenn sie ihre Missethat zuerst in innerster Seele, zum Beweise herzlicher Reue, dann aber auch mit dem Munde, zur Besserung derer, die es hören, bekennen, dann werden sie Vergebung erlangen von dem gütigen und erbarmenden Gotte, der dem Menschengeschlechte als höchstes Vorrecht die Verwandtschaft mit seinem Logos verliehen, nach welchem der menschliche Geist, wie nach einem Urbilde, geschaffen wurde."

Wir setzen, um seiner Wichtigkeit willen, den Urtext her: *Ἐαν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὐτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὐτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ, τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐξαίρετον παρασχομένου καὶ μεγίστην δωρεὰν, τὴν πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον συγγένειαν, ἀφ' οὗ καθάπερ ἀρχετύπου γέγονεν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς.*

Philo hat hier, wie man sieht, als wäre er mit dem Vorhergehenden selbst unzufrieden, unvermerkt an die Stelle der Sabbath-Entweihung die Vielgötterei und Abfall von dem Herrn unterschoben.

Nun kommt das Wichtigste. Philo fährt nämlich so fort: „Und wenn sie auch bis an die Gränzen der Erde als Gefangene und Sklaven ihrer Besieger zerstreut wären, so sollen sie doch, wie mit einem Schlage, und an einem Tage, frei werden; denn ihr plötzlicher Uebergang zur Tugend wird ihre seitherigen Gebieter in Erstaunen setzen; sie werden sich schämen, über Bessere zu herrschen, und die Kinder Gottes freigeben."

„Wenn ihnen dann dieses Heil zu Theil wird, so werden Alle, die zuvor in Hellas und in den Ländern der Barbaren, auf dem Festlande und in den Inseln zerstreut waren, in einem Zuge sich erheben, und von allen Seiten her dem einen angewiesenen Orte zueilen, geführt von einer göttlichen, weit über alles menschliche erhabenen Gestalt, welche, allen Anderen unsichtbar, nur von den Begnadigten geschaut wird. Dieselbigen haben drei Fürsprecher der Versöhnung bei ihrem himmlischen Vater: Der erste ist die Vaterliebe des Angerufenen selbst, der gerne Vergebung schenkt, und lieber begnadigt als straft; der zweite Fürsprecher ist die Heiligkeit der Stammväter des Volkes, welche als körperlose Seelen in reinem geistigen Gottesdienste unaufhörlich für ihre Söhne und Töchter flehen, und deren Bitten der himmlische Vater erhöret; der dritte und mächtigste Fürsprecher ist die eigene Besserung der Wiederversöhnten, die endlich vom Irrwege auf die rechte Bahn umgekehrt sind, und dem Allmächtigen zu gefallen sich bestreben, wie Söhne ihrem Vater.“

„Wenn sie nun angekommen sind im Lande der Verheißung, so werden die zerfallenen Städte wieder aufgebaut; die Wüste bekommt ihre Bewohner, das Land, früher so unfruchtbar, wird zum Garten. Das Glück der Väter und Ahnen wird zu nichte vor ihrem unsäglichen Ueberflusse, der aus dem Schatze göttlicher Gnaden, wie aus einem unversiegbaren Quelle herniederströmt, und jeden Einzelnen, so wie Alle zusammen, mit seinem Reichthume überschüttet. Die Verwandlung wird aber vollständig und allgemein seyn. Gott wird nämlich die Tugenden der Wiedergebesserten wider ihre Feinde kehren, welche sich früher über das Unglück des erkornen Volkes gefreut, und herzzerschneidenden Spott mit ihm getrieben haben, als wäre ihnen und ihren Kindern die Fortdauer des Glückes gewiß, und als dürften sie ohne Aufhören den Jammer der Unterdrückten bis in das fernste

Glied schauen. Die Unsinnigen, die nicht einsahen, daß sie des früheren Glanzes nicht um ihrer selbst willen genossen, sondern damit Andere gewarnt würden, denen eigenes Wehe und der Schmerz über das Glück ihrer Widersacher als rettendes Gegengift wider ihren Abfall vom Gesetze der Väter vorgehalten wurde. Da sich nun aber die Sache gewendet hat, da die Verirrten Buße thaten mit Seufzen und Weinen, so werden sie auch wieder in schnellem Laufe umkehren zum Glücke ihrer Ahnen, sie, die niemals völlig scheitern konnten. Die Feinde dagegen, welche mit ihrem Jammer Spott trieben, denen ihre Verzweiflung und ihr Elend ein Götterfest gewesen war, sollen nun die Früchte ihrer Grausamkeit einärndten, sie werden fühlen, daß sie sich nicht an Elenden und Verstoßenen versündiget, sondern an einem edlen Geschlechte, in dem der alte, nie ganz erloschene Funke angebornen Adels nur wieder angefacht zu werden brauchte, um den früheren Glanz herzustellen. Denn wie ein abgehauener Stamm sich leicht verjüngen und neue Schößlinge treiben kann, sobald eine gesunde Wurzel zurückgeblieben ist, auf dieselbe Weise können aus sonst verirrten Seelen, wenn nur ein kleiner Saamen der Tugend übrig blieb, wieder die edelsten und herrlichsten Früchte emporsprossen, Früchte, durch welche Städte wieder bevölkert, und ganze Nationen zahlreich werden.“

Für den Augenblick nur folgende Bemerkung. Auch in diesen Sätzen zeigt sich ein fühlbares Schwanken zwischen Vernünftelei und Offenbarungsglauben. Die Behauptung, daß die Gebieter selbst ihre Gefangenen losgeben sollen, aus Schaam, über Bessere zu herrschen, steht in geradem Widerspruche mit dem Geiste glühenden Rachegefühls, der sich in den messianischen Hoffnungen der Juden überhaupt, so wie auch namentlich in den letzten Sätzen unserer Stelle ausspricht. Denn wozu die angedrohten Strafen gegen diese, wenn sie die Kinder Israel so glimpflich behandelt hatten, um ihnen sogar

voll Seelengröße und Gutherzigkeit die Freiheit zu schenken? Nach meinem Gefühle ist diese Ansicht von einigen Gebildeteren ersonnen worden, um den schnellen Aufbruch aus allen Ländern an einem Tage natürlich zu erklären. Den gemeinen Juden plagte gewiß kein Zweifel über die Unmöglichkeit eines solchen Ereignisses; er konnte ja, vermöge seines Glaubens, über die Allmacht verfügen, und jede Schwierigkeit mit einem Wunder lösen.

Zum zweiten ist der Satz wohl zu beachten, daß die im Himmel befindlichen Seelen der Patriarchen unaufhörlich für ihr Volk den Vater anflehen. Diese Ansicht trägt, wie Jedermann fühlen wird, ganz den Charackter des Volksglaubens; so wie sie denn auch im zweiten Buche der Makkabäer, XV. 14, wieder vorkommt. Folglich reicht auch die spätere Heiligenverehrung, mit so vielen anderen Dogmen der katholischen Kirche, in das frühe Judenthum hinauf.

So hätten wir denn das Gemälde der künftigen Schicksale Israels aufgerollt. Man bemerke, daß es fast ganz aus dem Pentateuch entlehnt ist; die Propheten, die doch so reichhaltig sind in diesem Punkte, haben nur Weniges geliehen. Bloß Jesajas wird einmal citirt, aber mehr zur Ausschmückung, denn als dogmatische Urkunde. Dieß ist, wie wir schon oben bemerkten, der deutlichste Beweis, daß Moses in der Meinung der Alexandriner unendlich höher stand, als die anderen Propheten zusammen; denn die theuersten Hoffnungen werden überall auf das geheiligteste Ansehen gegründet.

Das Gemälde der messianischen Zeiten zerfällt übrigens in drei Theile: die Beschreibung des Glückes und des vorhergehenden Wehes; zwischen diese beiden tritt als Mittelglied die Voraussetzung der Buße und Umkehr vom bösen Wege. Es fragt sich nun, ob diese Theile sich nach der Meinung Philo's zu einem lebendigen Ganzen fügten, mit anderen Worten, ob er glaubte, daß jeder derselben eintreten werde.

Den ersten Theil, oder das überschwengliche Glück unter dem großen Helden, dachte er sich ohne Zweifel als gewiß. Zwar ist dasselbe im Texte des Leviticus an eine Bedingung, die nicht nothwendig eintreffen muß, nämlich an die Treue der Juden gegen ihr Gesetz, geknüpft; und diese Bedingung tritt auch bei Philo hervor. Aber die große Bestimmtheit, in der er von den Nationalhoffnungen spricht, läßt nicht zweifeln, daß er fest an ihre Erfüllung glaubte, daß er also auch von jener Bedingung voraussetzte, sie werde eintreffen. So wie wir denn unter allen Juden dieses Jahrhunderts nur eine Stimme über die Gewißheit künftiger Größe finden, Hoffnungen, die selbst bis nach Rom hin laut geworden waren. Aber glaubte er auch, daß die Zeiten des Jammers nothwendig vorangehen müssen? Das auserwählte Volk konnte sich ja bessern, ehe der Zorn Jehovah's seine vollen Schaalen ausgoß, es konnte zur Gerechtigkeit umwenden, und dadurch den Aufgang der Sonne des Heiles beschleunigen. Wahrscheinlich ist es, daß er auch das furchtbare Wehe ebenso gewiß dachte, als das kommende Glück. Hiefür spricht neben der Ausführlichkeit und Bestimmtheit jener Schilderungen besonders die Heiligkeit der Urkunde, der sie entnommen sind, des Pentateuch; denn obgleich dieser nur bedingt droht und verheißt, so war das Ansehen der mosaischen Schriften so groß bei den Juden, daß sie, jene Bedingung übersehend, glaubten, Alles müsse geschehen, was in dem Buche geschrieben stehe. Hiezu kommen noch die alten Klagen über des Volkes Ungehorsam; denn gibt es irgend eine Schrift aus der früheren oder späteren Zeit, welche nicht über Lauigkeit im Erfüllen des Gesetzes, oder über offenen Abfall eifert! Wirklich legte das Judenthum seinen Kindern unerträgliche Lasten auf, die auch bei gutem Willen kaum geschleppt werden konnten. Hiezu kommt noch endlich die trübe Weltansicht der Alexandriner: das ganze Menschengeschlecht sey

verderbt von Jugend auf, das Böse nothwendig und angeboren, weil es im Leibe seinen Grund hat. Bei dieser Ansicht konnte man nur von dem Gluthofen der Trübsal Läuterung erwarten.

Ist es nun höchst wahrscheinlich, daß Philo jene beiden Glieder, zuerst das Wehe, dann die Glückseligkeit, mit gleicher Gewißheit erwartete, so ist auch ausgemacht, daß er das dritte Glied, oder die Umkehr vom bösen Wege, nothwendig zwischen die beiden anderen einreihete. Zwar könnte man gegen diese Erklärung die eigenen Ausdrücke Philo's anführen, in der obenangeführten Stelle: *ἐὰν μέντοι μὴ ἐπ' ὀλέθρῳ δέξωνται τὰς δυνάμεις μᾶλλον ἢ νουθεσίᾳ, καὶ καταιδεσθέντες ὅλῃ ψυχῇ μεταβάλωσι, κακίσαντες μὲν αὑτοὺς τῆς πλάνης, ἐξαγορεύσαντες δὲ καὶ ὁμολογήσαντες ὅσα ἥμαρτον καθ' αὑτοὺς διανοίᾳ κεκαθαρμένῃ τὸ πρῶτον, εἰς τὸ τοῦ συνειδότος ἀψευδὲς καὶ ἀνύπουλον, ἔπειτα καὶ γλώττῃ πρὸς βελτίωσιν τῶν ἀκουόντων, εὐμενείας τεύξονται τῆς ἐκ τοῦ σωτῆρος ἵλεω θεοῦ*, welche Worte vorauszusetzen scheinen, daß die furchtbaren Gerichte Gottes möglicher Weise nicht ganz zum Ausbruche kommen dürften. Allein dieser Schluß wäre voreilig; denn die Strafen können eben nach diesen Worten in vollem Maße hereinbrechen, nur nicht über Alle, sondern bloß über die, welche sich nicht warnen lassen, und hartnäckig in der Sünde verharren. Die Anderen, zwar auch Sünder, und auf gelindere Weise bestraft, entgehen durch schnelle Buße dem Verderben, das die Starrsinnigen unnachsichtlich ereilt.

Andererseits muß man gestehen, daß namentlich der düstere Theil des Gemäldes unklar und verworren ist. Die Strafen sind so gehäuft, daß sie kaum neben einander gedacht werden können; einige derselben heben die anderen geradezu auf, wie man bemerkt haben wird; und es möchte überhaupt sehr schwer halten, eine bestimmte Idee und Reihenfolge derselben anzugeben. Besonders unklar ist er in seinen Aeußerungen

über die Buße und Besserung der Juden, die er, wie wir schon oben zeigten, bald von einer göttlichen Einwirkung, bald von der eigenen Willensthätigkeit der Menschen ableitet, und deßhalb unaufhörlich zwischen beiden Ansichten schwankt.

Wenn man aber, abgesehen von diesen einzelnen Dunkelheiten, die Hauptpunkte seiner Lehre von den letzten Dingen herausstellen wollte, so möchten etwa folgende zu unterscheiden seyn:

Je näher die Menschheit dem von Gott gesteckten Ziele rückt, desto verderbter wird sie. Sünden aller Art, Unglaube, Ungehorsam wider das Gesetz nehmen überhand. Da erschöpft sich endlich die göttliche Langmuth; die Strafen, welche Moses, der Prophet, vorausgesagt, nehmen ihren Anfang. Alle Uebel des Leibes und der Seele werden ausgeschüttet über das gottlose Geschlecht. Mangel über alle Beschreibung, Hunger, daß der Vater seine Kinder verschlingt, Umkehrung des Naturlaufes, Sklaverei und Zerstreuung unter allen Nationen, Krankheiten der gräßlichsten Art, Furcht und Entsetzen, gänzliche Ausrottung der Frevler, vielleicht Verstoßung in die Hölle. Ursache dieser Strafgerichte ist hauptsächlich die Verletzung der Sabbathsgesetze. Mitten aber in diesem gränzenlosen Jammer werden einzelne Proselyten gerettet, doch zuletzt lassen sich auch viele der besseren Juden warnen, thun Buße, und bekennen ihre Sünden mit dem Herzen und mit dem Munde. Nun wendet sich das Schicksal; die Sonne des Heiles geht auf nach langer Nacht. Die erste Wundergabe von oben ist plötzlicher Umschwung von mittelmäßiger Tugend, die sie durch eigene Thätigkeit in sich angeregt, zu vollendeter Heiligkeit, welche ihnen von oben kommt. Denn auf diese Weise möchten wohl jene widerstrebenden Aussprüche zu vereinigen, und Stellen zu deuten seyn, wie Mang. II. 427, oben: καθάπερ οὖν ἀνθρώπους ἐν ἐσχατιαῖς ἀπῳκισμένους ῥᾳδίως ἂν ἑνὶ κελεύσματι συναγάγοι θεὸς ἀπὸ περάτων εἰς ὅ τι ἂν θελήσῃ χω-

ϱίον, οὕτω καὶ τὸν νοῦν ἐξ ἄλης πολυχρονίου πάντη πλανηθέντα καὶ κακωθέντα πρὸς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δεσποινῶν ἐκτεταμένων, ἐλεῶν ὁ σωτὴρ ἐξ ἀνοδίας εἰς ὁδὸν εὐπετῶς ἂν ἀγάγοι, ἀμεταστρεπτὶ φεύγειν διεγνωκότα φυγὴν, οὐ τὴν ἐπονείδιστον λεγομένην, ἀλλὰ τὴν σωτήριον, ἣν οὐκ ἄν τις ἁμάρτῃ λέγων καθόδου κρείττονα, und ibidem 435, unten: ἐλευθερωθήσονται τῆς ἀθρόας πρὸς ἀρετὴν μεταβολῆς κατάπληξιν ἐργασαμένης τοῖς δεσπόταις. Der erste Anfang geht vom Menschen aus, die Vollendung aber kommt vom Vater.

Die zweite Wunderwirkung von oben ist die plötzliche Befreiung der Juden, die vorher in aller Welt zerstreut waren. Philo läßt hier das sittliche Gefühl der fremden Nationen mitwirken; wir haben schon oben unsere Gründe angegeben, warum wir dieß für eine individuelle Ansicht halten.

Nun strömen die Juden an einem Tage von allen Seiten hin nach dem gelobten Lande, geführt von einer himmlischen Gestalt, welche nur den Erkornen sichtbar, von den Heiden nicht geschaut wird. Die Städte werden wieder aufgebaut, die Wüste bevölkert; von der Erde ist der Fluch genommen, der früher wegen der Sündenschuld der Menschen auf ihr lastete. Sie wird verjüngt, und bringt unermeßlichen Ueberfluß hervor. Die wilden Thiere ändern ihre Natur und werden zahm. Alle Güter des Leibes und der Seele sind über die Glücklichen ausgegossen. Von nun an kommt die Reihe an die Feinde des Volkes. Diese Elenden hatten vorher die Kinder Israel auf alle Weise geplagt, als wären sie von ihrem Gott ausgestoßen und auf immer verlassen. Zwar lag diese Bosheit im Plane Gottes, und mußte seinen Gerichten dienen; nichtsdestoweniger werden sie jetzt im Geiste des alten Bundes dafür gestraft. Ein Kriegsmann steht auf in Israel, ein starker, gewaltiger Held. Er regieret sein Volk in Gerechtigkeit, aber an seinen Feinden nimmt er blutige Rache. Sie werden

unterjocht, und müssen den Juden, kurz zuvor ihren Sklaven, als Knechte dienen.

Man wird bemerkt haben, daß sich die Verheißungen von diesem Helden und von seiner Herrschaft, so wie sie in der Schrift, de praemiis ac poenis, angedeutet sind, genau anschließen an das Ende der Schrift de execrationibus, und an das, was dort über die Rache an den Feinden des Volks gesagt wird. Denn diese setzt Kriege gegen die Heiden, aber auch einen großen Feldherrn voraus, durch den die Streiter aus Israel wider den Feind geführt werden mußten.

So glaubten denn die Juden, das ganze künftige Schicksal ihrer Nation zum Voraus auf wunderbare Weise in den heiligen Büchern bestimmt, und dieser Theil des mosaischen Glaubens war gewiß einer der theuersten, einer von denen, mit denen sich die Phantasie des Juden am liebsten und mit größter Inbrunst beschäftigte. Was Wunders? wenn die Prädestination eine wichtige Stelle fand in der jüdischen Glaubenslehre! man sollte dieß schon zum Voraus erwarten, auch wenn wir keine Zeugnisse darüber hätten.

Zusammengesetzt ist übriges das Gemälde der Zukunft, aus Vorbildern der früheren Geschichte; wie denn überall die Phantasie ihren Stoff von der Gewohnheit entlehnt. Namentlich mußte die Wunderführung Israels aus Aegypten nach Kanaan, und die Zerstreuung im babilonischen Exil die einzelnen Züge leihen. Moses hatte seinem Volke, wenn es die Gebote Gottes halten würde, den Einzug in Kanaan, in das Land, wo Milch und Honig fleußt, und dabei unsägliches Glück verheißen; diese Verheißungen hielt man mit den glorreichen Zeiten David's noch nicht für erfüllt; sie sollten noch weit überboten werden durch eine neue Priode unter einem weit größeren Herrscher, als David war, jedoch so, daß man die Bilder des erwarteten Glücks aus der Regierung dieses gefeierten Königs nahm.

Man sollte in den messianischen Hoffnungen, wie sie von den Propheten angeregt und von den Juden geglaubt wurden, nichts besonders finden. Sie sind nie eingetroffen (denn in Jesu Christo wurden sie ganz in anderem Sinne erfüllt, als die Propheten geweissagt und die Juden erwarteten); sie werden auch nie eintreffen, und heute noch erwartet der Israelite vergeblich auf ihre Erfüllung. Sie waren also eine Täuschung, aber eine natürliche, in der theokratischen Verfassung der Juden begründete. Ein Volk, das von Jugend auf gewöhnt ist, mit aller Zähigkeit des Herzens, den Herrn der Welt, den Allmächtigen, als seinen König anzusehen, sich als den Erstling der Nationen zu betrachten, ein Volk, das durch seine priesterliche Verfassung jeden Tag an dieses Verhältniß erinnert wird; kann und wird an seinem Heile nie verzweifeln. Denn sonst müßte es glauben, daß der Verband zwischen ihnen und Gott zerrissen, daß sie völlig verstoßen seyen, ein Glaube, gegen den sich das menschliche Gefühl empört, den unter den Juden der Nationalstolz nicht duldete, noch der Priester aufkommen ließ, weil seine Vorrechte sonst aufhörten. Wenn deßhalb die Gegenwart auch mit hartem Drucke lastete, so rettete sich die Phantasie in die Zukunft; die Hoffnung ward, wie wir so allgemein in dieser Periode finden, nebst dem Glauben zur schönsten Tugend; denn sie allein ist es, an welcher in solchen Lagen das Leben ankert. Daher die Gluth messianischer Hoffnungen von damals, daher die Erscheinung, daß sie desto feuriger waren, jemehr die Erfahrung sie niederschlug. Andererseits war das Bewußtseyn schwerer Uebertretung des göttlichen, auf Sinai verkündeten, Gesetzes vorhanden. Man fand hierin den Grund der langen Verzögerung. Diese Schuld mußte im Geiste des alten Testaments gebüßt, sie mußte schwer gebüßt werden, weil sie schwer war, denn der Unglückliche fühlt seine Fehler mehr,

als der Glückliche. Daher jene Schilderung furchtbarer Strafgerichte vor dem Aufgange der Gnadenzeit.

In dieser Weise wirkten jene Stellen des Pentateuch auf die Gestalt der messianischen Hoffnungen. Sonst mußte besonders auch das babylonische Exil seine Farben leihen. Wie damals sollten alle Juden noch einmal zerstreut werden, nur weit härter und in größerer Ferne, bis an die Gränzen der Erde, wie Philo sagt, in Hellas, in den Ländern der Barbaren, auf dem Festlande und auf den Inseln. Die hauptsächliche Schuld, um deren willen die Zerstreuung verhängt wird, ist, wie Philo sagt, Entheiligung des Sabbats; auch dieß ist ein babylonisches Vorbild; denn die siebzig Jahre der chaldäischen Gefangenschaft wurden von den Rabbinen aus der Entweihung der heiligen Siebenzahl abgeleitet (cfr. die Noten bei Mangey zu den betreffenden Stellen).

Nun tritt aber die Buße ein, mit ihr ist die Schaale des Zorns ausgeleert; die Zeiten sind erfüllt. Die Juden kehren zurück aus der Zerstreuung, alle an einem Tage, geführt von einer nur den Juden sichtbaren, von den Heiden ungesehenen Himmelsgestalt. Wer erkennt nicht hierin mit dem ersten Blicke das mosaische Vorbild? Gerade so zog Israel an einem Tage aus dem Lande der Knechtschaft aus Aegypten, geführt von einer Himmelsgestalt, der Wolkensäule!

Hier ist nur der Ort zu zeigen, daß schon in Alexandrien der Logos mit den messianischen Erwartungen der Juden in Verbindung gesetzt war. Wir haben nämlich oben nachgewiesen, daß Philo in der Wolkensäule, so wie im Dornbusche, den Logos fand, daß diese Vorstellung in dem Siraciden, so wie in dem Buche der Weisheit wiederkehrt. Ist nun wirklich das Bild von der göttlichen Gestalt, welche die Juden aus der zweiten Zerstreuung, aus dem zweiten Lande der Knechtschaft heimgeleiten sollte, eine Wiederholung der mosaischen Wolkensäule, so ist auch kraft der Analogie klar,

daß unter dem Abbilde, wie unter dem Vorbilde, der Logos verstanden werde; wie es sich denn auch zum Voraus erwarten läßt, daß der große Mittler, der Paraklet, bei der zweiten größeren Wiederherstellung des Volks mächtig mitwirken müsse, wenn er schon bei der ersten, oder der Befreiung aus Aegyptenland, Führer Israels gewesen war. Zwar könnte man gegen die Gleichheit beider Gestalten, der Wolkensänle nämlich, und des erwarteten himmlischen Gebildes, den Beisatz anführen, den Philo, Mang. II. 436, oben, gibt: ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας, ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς, welche Bestimmung nicht auf die Wolkensäule passe, da sie von den Aegyptern so gut als von den Juden gesehen wurde. Allein erstlich kommt wirklich eine ähnliche Aussage über die Wolkensäule vor, Exod. XIV. 20, wo der Urtext wörtlich so lautet: „Die Wolke war Finsterniß (auf der Seite der Aegypter) und erleuchtete die Nacht" (auf der Seite Israels), sie wurde also, wie hier die himmlische Gestalt, zugleich gesehen, nämlich von den Begünstigten, und nicht gesehen, von den Verdammten. Hiegegen könnte man nun freilich einwenden, daß die LXX., für die Alexandriner die einzig gültige Quelle des Glaubens, nicht so übersetzen. Der Grieche hat nämlich: καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διῆλθεν ἡ νύξ. Allein warum sollte die wahre Erklärung nicht auch in Aegypten bekannt geworden seyn?

Jedoch selbst ohne Rücksicht auf den wahren Sinn von Exod. XIV. 20, wird unser Ausspruch trefflich erklärt durch eine Stelle aus dem ersten Buche de vita Mosis, Mang. II. 107, obere Mitte, wo er von der Säule sagt: τάχα μέντοι καὶ τῶν ὑπάρχων τὶς ἦν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἀφανὴς ἄγγελος ἐγκατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώματος ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι. Er durfte von ungeweihten Augen nicht geschaut werden; dieß konnte unter rten

Umständen nur von den Heiden gelten. Diesen allein war er unsichtbar, die Juden aber, die nun geheiligt, versöhnt, und vom Vater angenommen waren, durften ihn jetzt, ohne äußere Hülle, welche dort die Wolke bildete, rein in seiner wahren Gestalt schauen!

Wenn wir nun behaupteten, daß der Logos schon in Alexandrien in ein gewisses Verhältniß zu den messianischen Segnungen gesetzt war, so heißt dieß durchaus nicht soviel, als hätte ihn Philo mit dem Messias identificirt. Dieß war gewiß nicht der Fall, er stellte ihn zu hoch, um ihn Fleisch werden zu lassen; in der Luft, im reinen Himmel, durfte er schweben, nicht aber konnte er bleibend auf die unreine Erde herniedersteigen. Messias war ihm jener große Kriegsheld, von dem es, Num. XXIV. 7, nach den LXX. heißt: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν. Dieser mußte die Feinde Gottes schlagen. Dem Logos dagegen wurde die himmlische Heimführung übertragen; sein Geschäft war schon beendigt, wenn der Messias seine Eroberungen beginnt. Hier ist nun auch der geeignetste Ort, um auf eine andere Weise, als wir oben versucht, zu erklären, warum der Logos, de execrationibus, Mang. II. 436, oben, nicht unter den drei andern dort genannten Parakleten auftritt. Philo hatte nämlich in den nächst vorhergehenden Worten von jener Himmelsgestalt, welche die Juden heimgeleiten sollte, gesprochen. Dachte er sich nun unter dieser den Logos, wie wir in allewege annehmen müssen, so ist es natürlich, daß er ihn nicht gleich wieder als Paraklet aufführt. Seine Wirksamkeit bei der Wiederherstellung Israels war schon dadurch bestimmt, daß er, als himmlischer Führer auftreten sollte, er war schon, als solcher, Paraklet und Beistand des Volkes. So hatte Philo nicht nöthig, ihn in den folgenden Worten unter der Zahl derer zu nennen, welche unablässig für das Heil des Volkes flehen.

In den noch übrigen Zügen des großen Gemäldes erkennt man abermals, theils davidische, theils mosaische aus der Eroberung des heiligen Landes entlehnte Vorbilder. Wenn die Juden zurückgeleitet sind, wird das Land schnell bevölkert, Wohlstand, Macht und Ehre kehrt zurück. Aber nun brechen die Strafgerichte über die Feinde Gottes, über die Heiden los. Der Messias übt sein Herrscher- und Helden-Amt aus, die Feinde werden gezüchtigt und unterjocht, das Volk Gottes in Gerechtigkeit regiert, und zur Königin der Nationen erhoben.

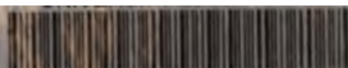
Ich denke nicht, daß irgend Jemand behaupten werde, Philo habe im Wesentlichen dieser Schilderungen eigene Ansichten, und nicht vielmehr gemeinsame Hoffnungen seiner Nation ausgesprochen. Für letzteres bürgt die große Entschiedenheit seines Tons, als ob kein Zweifel möglich wäre. Zudem behandelte er hier eine Nationalangelegenheit, an der alle Juden mit gleicher Inbrunst hingen, und die sich nicht im geringsten auf Vernunftgründe stützte, sondern auf Offenbarung oder auf den Volksglauben; in solchen Fällen folgt auch der Denkende dem Strome, ohne eigene Meinung, und fühlt sich nur in soweit vor Zweifel frei, als sein persönlicher Glaube mit dem allgemeinen übereinstimmt, und in der Erziehung wurzelt.

Wirklich läßt sich auch mit gutem Grunde behaupten, daß in den beiden Büchern, **de praemiis ac poenis** und **de execrationibus** mehr als in allen übrigen Schriften unseres Verfassers, der Volksglaube, und zwar nicht bloß der rein-alexandrinische, sondern wie es scheint, selbst der palästinische durchschimmert. Hieher gehört jene Stelle: *ὁ δὲ εὐπατρίδης παραχόψας τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας ὑποσυρήσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς*, **Mang. II. 433**, gegen unten; wo, wie wir schon oben bemerkten, recht gut eine wirkliche Verstoßung in die Hölle gemeint seyn

könnte. Man müßte dann annehmen, Philo habe diese, seinen Ansichten sonst völlig fremde Lehre aus dem Volksglauben aufgenommen, und sich vorgestellt, daß gegen das Ende der Zeiten, zur Bestrafung der Gottlosen eigens eine Hölle gebildet werde. Ist es aber auch bloßes Bild, so ist diese Stelle immer als Akkomodation an die Meinungen des großen Haufens merkwürdig. Außerdem möchte ich auch in den Worten de execrationibus, Mang. II. 434, unten: εἶθ' οἷα μήτηρ φιλόστοργος οἰκτιεῖται μὲν υἱοὺς καὶ θυγατέρας ἃς ἀπέβαλεν, οἳ καὶ ἀποθανόντες, καὶ ζῶντες ἔτι μᾶλλον, ὀδύναι τοῖς τοκεῦσιν ἐγένοντο. Πάλιν δὲ νεάσασα εὐφορήσει, καὶ τέξεται γενεὰν ἀνεπίληπτον, ἐπανόρθωμα τῆς πρότερον, eine vergeistigende Anspielung auf die jüdische Lehre von der Auferstehung des Fleisches finden. Daß er auch das Weltgericht mit seinen Posaunen kannte, haben wir oben darzuthun versucht.

Zum Schlusse wollen wir noch ein Verzeichniß der Stellen geben, welche Philo als messianisch anführt. Es sind die Capitel Leviticus XXVI. und Deuter. XXVIII. ganz. Ferner werden aus Deuter. XXX. namentlich die Verse 11 bis 14 als sehr bedeutsam angeführt, man vergleiche z. B. de praemiis ac poenis, Mang. II. 421, gegen oben. Aus der alexandrinischen Uebersetzung von Num. XXIV. 7, ist die Lehre vom großen Kriegshelden entlehnt; aus Exod. XXIII. 28. oder Deuter. VII. 20, die Weissagung von den Wespenschwärmen, welche gegen die Feinde Israels streiten sollen.

Außerdem werden von andern Schriften des alten Testaments bloß angeführt, Psalm 120, 8. und Jesaias 54, 1., aus letzterem ist jedoch wahrscheinlich die Lehre genommen, daß die wilden Thiere in der Zeit des Segens ihre Natur verändern und zahm werden sollen, wenn dieselbe nicht anders zunächst aus einer traditionellen Deutung von Levit. XXVI. 6, entstanden ist, auf welche dann in alleweg jene Stellen


3 9015 05988 0503


A 3 9015 00391 692 4
University of Michigan – BUHR

